# JOURNAL ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME XV

# JOURNAL ASIATIQUE

## RECUEIL DE MÉMOIRES

ET DE NOTICES

RELATIFS AUX ÉTUDES ORIENTALES

PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME XV




PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCX

# JOURNAL ASIATIQUE

JANVIER-FÉVRIER 1910


## LES ANOMALIES DU RÂMÂYAṆA,


PAR

M. A. ROUSSEL,

PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE).


### AVERTISSEMENT.

J'ai relevé, dans les pages suivantes, les *ârṣa* et *chândasa*, c'est-à-dire les archaïsmes, les védismes du Râmâyaṇa, texte de l'édition publiée à Bombay, en 1888, par Kâçinâth Pându-rang Parab. J'ai confronté tous les passages de cette édition avec les passages analogues de celle de T. R. Kṛṣṇâcârya, parue également à Bombay, en 1905, et connue généralement sous le nom d'édition du Sud [1].

Râma se permet assez rarement de corriger le texte, et, quand cela lui arrive, il a soin de donner en note la leçon primitive dont il indique alors l'anomalie. Il cite souvent, à côté de ses gloses, celles de ses devanciers; les noms de Kataka et de Tîrtha sont ceux qui reviennent le plus volontiers sous sa plume.

Ce qu'il donne pour archaïsme ou védisme ne l'est pas toujours, ou du moins ne l'est pas exclusivement. Plus d'une ex-

[1] Les deux recensions ne diffèrent guère que par la distribution des çlokas, bien rarement par celle des sargas; le texte est presque toujours identique. Kṛṣṇâcârya s'est montré extrêmement sobre de gloses: le plus souvent il transcrit, sans les signaler, les anomalies relevées par Râma; pour ce double motif son édition me paraît inférieure à celle de Kâçinâth. Chacune d'elles se compose de deux volumes imprimés dans les mêmes caractères et le même format, mais d'inégale grosseur, l'édition du Sud comprenant fort peu de notes.

pression qu'il qualifie ainsi appartient également à la période classique. En réalité, il ne s'agit que de formes contraires ou simplement étrangères à la grammaire de Pāṇini, prise pour la norme infaillible du pur sanscrit.

Au reste Vālmīki, en sa qualité de ṛṣi, a bien le droit de se servir des formes qualifiées d'*ārṣa* ou de *chāndasa*. Kṛṣṇācārya semble avoir pris plus de liberté avec son texte que Rāma, en redressant une expression vicieuse, ou en rétablissant sur ses pieds un vers plus ou moins boiteux. Cependant il lui arrive de donner la leçon primitive, sans même en relever l'anomalie, alors que Rāma, non seulement relève celle-ci, mais relègue cette leçon dans les notes et lui substitue un texte plus correct, suivant lui.

J'ai classé ces anomalies aussi exactement que possible sous les rubriques indiquées par le glossateur lui-même. Il arrive que certaines d'entre elles peuvent être indifféremment classées sous deux rubriques. Dans ces cas-là, j'ai suivi Rāma, comme dans tout le reste. Il s'agissait avant tout d'éviter des répétitions.

Lorsque le texte est identique dans les deux éditions, ce qui arrive le plus habituellement, je me borne à noter si l'édition du Sud, désignée par la double initiale E. S., signale ou non l'anomalie.

Le chiffre romain indique le kāṇḍa, le premier chiffre arabe le sarga et l'autre, plus petit, le çloka; les pādas sont désignés par les lettres *a*, *b*, *c*, etc.

## ANOMALIES DU SAṂDHI.

### 1. Saṃdhis irréguliers.

I. 9, 20 : *socyatām.*
glose : *sa ucyatām ity arthaḥ saṃdhir ārṣaḥ.*
E. S., 9, 19 : *trayocyatām.*
19, 21 : *tatotthāyeti cchāndasam*, pour : *tata utthāya.*

E. S., 20 : *çokam abhyagamat tîvram*, au lieu de : *labdhasamjñas tatotthâya*. En réalité l'édition du Sud ne fait qu'un çloka des deux 20 et 21. L'hémistiche *labdha°* est supprimé.

20, 3 : *yasyâham iti saṃdhir ârṣaḥ*, pour : *yasyâ aham*.
E. S. : non signalé.

21, 8 : *kariṣyeti saṃdhir ârṣaḥ*, pour : *kariṣya iti*.
E. S. : *kariṣyâmîti*.

24, 10 : *tasyâyam saṃdhir ârṣaḥ*, pour *tasyâ ayam*.
E. S. : non signalé.

43, 6 : *tasyâvalopanam saṃdhir ârṣaḥ*, pour : *tasyâ ava*.
E. S. : non signalé.

45, 43 : *gatâbhimukham iti saṃdhir ârṣaḥ*, pour : *gatâ abhi°*.
E. S., 30 : non signalé.

II. 4, 17 : *divolkâç ca saṃdhir ârṣaḥ*, pour : *diva ulkâḥ*.
E. S. : *divolkâ ca*, au singulier, sans mention d'archaïsme.

16, 31 : *Râghavo jvalitaḥ*.
glose : *jvalito dîpitaḥ, ujjvalita iti vâ; tadâ saṃdhir ârṣâḥ*. (On peut entendre aussi *ujjvalitaḥ*, mais alors le saṃdhi serait un archaïsme.) Il faudrait *Râghava uj°* et non *Râghavojjvalitaḥ*.
E. S. : pas de glose.

20, 37 : *aprajâsmîti*.
glose : *mânasaçokâbhinayaḥ; samâsântâbhâvo 'nityatvât saṃdhir vârṣatvât*. «Je suis sans enfants», dit-elle. Indication du chagrin de son cœur. Absence de désinence du composé, par suite de non-nécessité; ou bien saṃdhi résultant d'un archaïsme,
E. S. : pas de glose.

40, 38 : *Râmamâtety ârṣam*, pour : *Râmamâtar iti*.
E. S. : non signalé.

51, 8 : *tatovâca*.
glose : *tata uvâceti cchedaḥ; ârṣaḥ saṃdhiḥ*.
E. S. : *tadovâca*.

52, 28 : *vatsyâmaheti vâ*
glose : *vatsyâmaheti veti saṃdhir ârṣaḥ; vatsyâmahe iti vâ* (lire : *vatsyâmaha iti*).
E. S. : *vatsyâmaheti ca*; sans indication d'ârṣa.

67. 26 : *saṃvadantopatiṣṭhante.*
glose : *saṃvadanta upatiṣṭhante : saṃdhir ârṣaḥ.*
E. S. : *saṃvadanto 'vatiṣṭhante.*
74. 13 : *kausalyâyâtmasaṃbharam.*
*kausalyâyâ âtmasaṃbharam aurasam : saṃdhir ârṣaḥ.*
E. S. : glose : *Kausalyâyâḥ âtmasaṃbharaṃ saṃdhis te ârṣaḥ.*
84. 2 : *nâsyântam.*
glose : *nâsyâ antam ity arthe : saṃdhir ârṣaḥ.*
E. S. : non signalé.
116. 2 : *tâpasâçrame.*
glose : *saṃdhir ârṣaḥ.* Pour *tâpasâ âçrame.*
E. S. : non signalé.

III. 13. 12 : *tatovâca.*
glose : *tata uvâcety arthe saṃdhir ârṣaḥ.*
E. S. présente une variante. Au lieu de *tatovâca vacaḥ çubham*, on lit : *dhîro dhîrataraṃ vacaḥ.*
20. 12 : *hṛṣṭâdṛṣṭaparâkramam.*
glose : *adṛṣṭaparâkramam iti chedaḥ : saṃdhir ârṣaḥ* : il faut : *hṛṣṭâ adṛṣṭa°.*
E. S. donne ce çloka entre crochets, comme s'il était interpolé : elle écrit : *hṛṣṭâ dṛṣṭaparâkramam.*
64. 23, *a* : *tasyâgamaḥ.*
glose : *tasyâ âgama ity arthaḥ. ârṣo dîrghaḥ* (sic).
E. S., 22, *c* : *yadi syâd âgamaḥ*, avec cette explication : *Sîtâdarçanopâyaḥ.*
66. 17 : *bahuçoktarân iti saṃdhir ârṣaḥ.* Il faut : *bahuça uktarân.*
E. S. : *bahuço 'nvaçâḥ* (sic).
69. 11 : *tasyâvidûrataḥ.*
glose : *tasyâvidûra* (sic) *iti saṃdhir ârṣaḥ.* Pour : *tasyâ avi°.*
E. S. : non signalé.

IV. 6. 17 : *hâ priyeti.*
glose : *hâ priye itîty atra saṃdhir ârṣaḥ.*
*priye* est pragṛhya.
E. S., 16 : non signalé.

43, 5 : *krtârthârtharidâm vara.*
*saṃdhir ârṣaḥ.* Il faut : *kṛtârthâ artha°.*
E. S. : non signalé.
60, 8 : *ugratapâbharad iti saṃdhir ârṣaḥ.* Pour : *ugratapâ abharat.*
E. S. : non signalé.
66, 8 : *Apsarâpsarasâm iti.*
*Apsarâ ity ekavacanânto 'pi, saṃdhir ârṣaḥ. Apsarâ ity âbanta ârṣa ity anye* [1].
E. S. : *Apsareti nirdeça ârṣaḥ.*

V. 14, 12 : *diçaḥ sarvâbhidhâvantam iti saṃdhir ârṣaḥ.* Pour : *sarvâ abhi°.*
E. S. : *diçaḥ sarvâḥ pradhâvantam.*
45, 2 : *kṛtâstrâstravidâṃ çreṣṭhâḥ.*
glose : *kṛtâstrâstrety ârṣaḥ saṃdhiḥ.* Il faut : *kṛtâstrâ astra°.*
E. S. glose : *kṛtâstrâḥ* (sic) [2] *astravidâm iti cchedaḥ; saṃdhir ârṣaḥ.*

VI. 26, 23 : *eṣaiva eṣa eva : saṃdhir ârṣaḥ.*
Cet archaïsme se lit encore aux vers 28 et 45, mais la glose ne le signale plus.
E. S. l'indique au second pâda du 24ᵉ vers qui correspond ainsi au 1ᵉʳ du 23ᵉ de l'édition de Bombay. Au 30ᵉ vers on lit : *eṣo 'pyâçaṃsate.* L'archaïsme *eṣaiva* se retrouve au 47ᵉ vers, mais la glose ne le relève pas.
41, 51, *b* : *pṛtanârkṣavanaukasâm.*
glose : *pṛtanâḥ* (sic) *ṛkṣety atra saṃdhir ârṣaḥ.* Pour : *pṛtanâ ṛkṣa°.*
E. S., 50, *b* lit : *pṛthag ṛkṣa°.*
59, 105, *b* : *medârdragâtra iti saṃdhir ârṣaḥ.* Pour : *meda ârdra°.*
E. S., 107, *b* : non signalé.

[1] *Apsarâpsarasâm*, malgré la désinence du singulier. *Apsarâḥ*, saṃdhi irrégulier; d'autres disent que *Apsarâ* a la désinence féminine *â* irrégulière.
[2] Le visarga *ḥ* tombe après l'*â* long et l'hiatus demeure.

62. 9 : *sa . . . samuditotpatya.*

glose : *sa Rāvaṇo muditaḥ samutpatya . . . , saṃdhir ārṣaḥ.* Pour : *samudita utpatya.*

E. S. porte cette variante : *utpatya cainaṃ mudito Rāvaṇaḥ pariṣasvaje.*

69. 14 : *çatrubalaçriyārdanaiḥ.*

glose : *çatrūṇāṃ balasya çriyāṃ çārdanair ity arthe çriyārdanair ity ārṣam.*

*çriyā*, pour *çriyās* au génitif singulier, donne : *çriyā arda°*. Le saṃdhi est donc irrégulier.

E. S. : *çatrubalapramardanaiḥ.*

84, 6 : *Lakṣmaṇoravīceti saṃdhir ārṣaḥ.* Pour *Lakṣmaṇa uvāca.*

E. S. : *ārṣaḥ saṃdhiḥ.*

97. 1 : *sarasiva.*

glose : *sarasi iva ; saṃdhir ārṣaḥ. Pragṛhya.*

E. S., 98. 1 : *prakṛtibhāvābhāvaḥ* (sic) *ārṣaḥ* [1].

109. 23 : *eṣo 'hitāgnir ity ārṣaḥ saṃdhiḥ : ahitāgnir iti chedaḥ.* Il faut : *eṣa āhitāgniḥ.*

E. S., 112. 24 : *eṣo hitāgniḥ.*

*eṣaḥ hitāgniḥ : āhitāgniḥ saṃdhir ārṣaḥ.*

VII. 4. 31 : *sadyopalabdhir ity ārṣaḥ saṃdhiḥ.* Il faut : *sadya upa°.*

E. S. : non signalé.

5. 8 : *vyādhayopekṣitā iva . . . saṃdhir ārṣaḥ.* Pour : *vyādhaya upekṣita.*

E. S. : *upekṣitā iti chedaḥ*, sans indication d'archaïsme.

11, 37 : *bahuçokta iti saṃdhir ārṣaḥ.* Pour : *bahuça uktaḥ.*

E. S., 38 : non signalé.

15. 34 : *Dhanadocchrāsita iti saṃdhir ārṣaḥ.* Pour *Dhanada ucchrāsitaḥ.*

E. S., 38 : *Dhanadaḥ* (sic) *ucchrāsita iti chedaḥ saṃdhir ārṣaḥ.*

30. 3 : *aho 'syeti saṃdhir ārṣaḥ.* Pour : *aho asya. Aho* est pragṛhya.

E. S. : non signalé.

35. 13 : *Pulastyoravīceti saṃdhir ārṣaḥ.* Pour : *Pulastya uvāca.*

E. S. : signalé.

[1] «Cette inobservance de l'usage habituel est un archaïsme.»

36, 35 : *eṣo 'çramâṇity ârṣaḥ saṃdhiḥ*, pour : *eṣa âçramâṇi*.

E. S., 36, 36 : non signalé.

36, 42 : *kuñjararuddho vâ*.

glose : *kuñjararuddheva iti pâṭhântaram : atra saṃdhir ârṣaḥ*; pour : *kuñjararuddha iva*.

E. S., 44 : *pañjararuddho vâ*.

36, 47 : *eṣeva eṣa iva, saṃdhir ârṣaḥ*.

E. S., 51 : non signalé.

65, 8 : *pûrvâ yajñavibhûtiyam ity ârṣaḥ saṃdhiḥ*, pour : *vibhûtir iyam*.

E. S. : non signalé.

67, 13 : *na te jñâm ; na te âjñâm ity arthaḥ : saṃdhir ârṣaḥ*.

E. S. : glose : *te âjñâm iti chedaḥ saṃdhir ârṣaḥ*.

69, 25 *b* : *eṣo pûrvasyeti . . . ârṣaḥ saṃdhiḥ*.

E. S., 26 *a* : *eṣa pûrvasya*.

81, 12 : *so 'çramâvasatha ity ârṣaḥ saṃdhiḥ*. Pour : *sa âçramâvasathaḥ*.

E. S. : non signalé.

102, 15 : *jajñate 'tidhârmikau, saṃdhir ârṣaḥ* : pour : *jajñate ati°*. Pragṛhya.

E. S. : non signalé.

## II. Asaṃdhis irréguliers.

III, 47, 2 : *eṣa anukta ity ârṣo 'saṃdhiḥ*. Pour : *eṣo 'nukta*.

E. S. : *ayam anuktaḥ*.

IV, 53, 7 : *Mahâprâjña Aṅgada ity ârṣam*, pour : *°prajñâṅgada*.

E. S., 20 : non signalé.

V, 47, 35 : *gṛhya iva*.

glose : *asaṃdhilyapâv ârṣau ; gṛhîtvevety arthaḥ* [1].

E. S. : non signalé.

VI, 83, 29 : *bhûta adharma ity asaṃdhir ârṣaḥ* ; pour : *bhûto-'dharmaḥ*.

E. S. : *bhûto adharmo vâ* ; glose : *atra vṛttânurodhâya saṃdhyabhâvaḥ* [2].

[1] Double irrégularité concernant le saṃdhi et le *lyap* ou règles du gérondif.

[2] D'après cette glose l'asaṃdhi serait intentionnel.

VII, 8, 1 : *etya ivety asaṃdhir àrṣaḥ* : pour : *etyeva.*

E. S. : non signalé.

28, 41 : *citrakarma ivety asaṃdhir àrṣaḥ* : pour : *°karmeva.*

E. S., 42 : non signalé.

31, 36 : *Gaṅgà iva . . . asaṃdhir àrṣaḥ* : il faut : *Gaṅgeva.*

E. S., 35 : non signalé.

35, 63 : *gamiṣyàma aprasàdyety asaṃdhir àrṣaḥ* ; il faut : *gamiṣyàmo 'prasàdya.*

E. S. : non signalé.

36, 16 : *tuṣṭa ariṣàdam ity àrṣo 'saṃdhiḥ* : pour : *tuṣṭa 'riṣàdam.*

E. S. : non signalé.

69, 28, *a* : *eṣà eveti : asaṃdhir àrṣaḥ*, pour : *eṣaiva.*

E. S., 69, 28, *c* : non signalé[1].

## ANOMALIES VERBALES.

### I. Augments.

I, 1, 59, *d* : *caṃsat : chàndaso 'ḍabhàvaḥ*, pour : *açaṃsat.*

E. S., 58, *b* : non signalé.

2, 10 : *agama ity aḍàgamas tu màṅyoge py àrṣatvàt.* Ici l'emploi de l'augment, malgré la présence de la particule prohibitive *mà*, est irrégulier.

E. S. défend la leçon *ma agamaḥ. He Niṣàda tvaṃ yat yasmàt kàraṇàt krauñcamithunàt kàmamohitam ekaṃ krauñcam avadhiḥ tat tasmàt kàraṇàt çàçvatìḥ samàḥ bahùn saṃvatsaràn pratiṣṭhàṃ sthitimma agamaḥ mà pràpnuhi ; nàyaṃ màṅ api tu màçabdaḥ ; tena aḍàgamepi na virodhaḥ prathamiko 'yam çlokaḥ maṅgalàçàsanaparatayàpi vyàkriyate. He màniṣàda çrìnivàsa Ràma yat krauñcamithunàt Ràvaṇamandodarìrùpàd Ràkṣasamithunàt kàmamohitam ekaṃ Ràvaṇam avadhiḥ hatvà trailokyam apàlayaḥ tasmàt tvaṃ çàçvatìs samàḥ pratiṣṭhàm agamaḥ pràpnuhi : lakàravyatyayaḥ.*

(1) D[illegible] ce sarga les deux éditions présentent plusieurs différences de lecture.

7. 13 : *samapûrayan*; variante : *abhipûrayan*. Ici la glose ajoute : *itipâṭhe 'ḍabhâra ârṣaḥ*. Dans ce texte l'absence d'augment est archaïque. Il faut : *abhyapûrayan*.

E. S., 11 : *samapûrayan*, sans variante indiquée.

9. 6, *b* : *samabhivartateti bhaviṣyati laṅ, aḍabhâraç cârṣaḥ* : pour : *samabhyavartata*.

Double archaïsme ou irrégularité : l'imparfait (*laṅ*) pour le futur et l'absence d'augment.

E. S., *d* : non signalé.

17, 34 : *vicaranto 'rdayan*.

glose : *ârdayan ity arthaḥ : aḍabhâra ârṣaḥ*.

E. S., 32 : non signalé.

18. 17 : *patad ity atrâḍabhârac chândasaḥ* : pour : *apatat*.

E. S., 16 : *puṣpavṛṣṭiç ca khâc cyutâ*.

18. 44, *b* : *upahârayad iti . . . . aḍabhâra ârṣaḥ*, pour : *upâhârayat*.

E. S., *d* : non signalé.

22. 10 : *dîptau çobhayetâm ity âḍabhâraç chândasaḥ*; il faut lire : *dîptâv açobha°*.

E. S., 9 : non indiqué.

23, 20, *d* : *abhirañjayan*.

glose : *abhyarañjayan : aḍabhâra ârṣaḥ*.

E. S., *b* : non indiqué.

26. 27, *b* : *abhipûjayan : aḍabhâra ârṣaḥ* : pour : *abhyapû°*.

E. S., 26, *d* : non signalé.

37. 19, *d* : *abhijâyata : aḍabhâra ârṣaḥ* : pour : *abhyajâyata*.

E. S., *b* : *abhyajâyata*.

37. 25 : *bruvan*.

glose : *abruvann ity arthaḥ : aḍabhâra ârṣaḥ*.

E. S., 26 : non signalé.

38. 23, *d* : *samabhijâyata : aḍabhâra ârṣaḥ* : pour : *samabhyajâyata*.

E. S., *b* : non signalé.

43. 15, *b* : *anuvrajad ity aḍabhâra ârṣaḥ* : pour : *anvavrajat*.

E. S., *d* : non signalé.

[1] Cet *â* long est sans doute une faute d'impression. Le glossateur, on l'aura observé, emploie indifféremment les termes *ârṣaḥ* et *chândasaḥ*.

50, 22 : *nyavedayad ameyâtmâ putrau Daçarathasya tau.*
glose : «*nivedayat*» *iti pâṭhe 'ḍabhâra ârṣaḥ.* Cette leçon est incorrecte : il faut : *nyavedayat.* (Peut-être s'agit-il ici d'une correction du texte.)
E. S. : *nyavedayan mahâtmânau putrau Daçarathasya tau.*
glose : *putrâv iti nyavedayat.*

52, 11 : *priyetâm : aḍabhâra ârṣo laṅi*[1] : pour : *apriyetâm.*
E. S. : non signalé.

66, 22, *b* : *pîḍayan.*
glose : *apîḍayan : aḍabhâra ârṣaḥ.*
E. S., *d* : signalé.

66, 23, *d* : *prasâdayam prasâditarân : laṅg aḍabhâra ârṣaḥ :* pour : *aprasâdayam.*
E. S., 24, *b* : signalé.

70, 27 : *jâyata*, archaïsme non signalé : pour : *ajâyata.*
E. S., 24 : *jâtarân.*

75, 24, *c* : *utsâdayam* : pour : *udasâdayam.*
glose : *utsâditarân : aḍabhâra ârṣaḥ.*
E. S., 25, *c* : non signalé.

II. 1, 3 : *smaratam asmaratam : aḍabhâra ârṣaḥ.*
E. S. : non signalé.

11, 18 : *cyârayat, pracyutarîryam akarot : aḍâbhâra ârṣaḥ :* pour : *acyârayat.*
E. S. : *acyârayat.*

41, 9, *d* : *na pâyayan nâpayayan, aḍabhara arṣaḥ.*
E. S., 10, *b* : non signalé.

48, 4 : *prasarayan : prâsârayan ity arthaḥ*[2].
E. S. : archaïsme ni signalé, ni corrigé.

52, 79 : *praṇamat : aḍabhâra ârṣaḥ.*
E. S. : *prâṇamat.*

63, 52, *d* : *uddharam : aḍabhâra ârṣaḥ*, pour : *udadharam.*
E. S., *b* : non signalé.

80, 7 : *chindan : aḍabhâra arṣaḥ*, pour : *acchindan.*
E. S. : non signalé.

[1] A l'imparfait (*laṅ*) l'absence d'augment est un archaïsme.

[2] Tout en corrigeant le texte, la glose n'indique pas l'anomalie.

103, 23 : *avatarayat.*
La glose corrige : *avatârayat*, sans mention d'*ârṣa*.
E.S., 102, 25 : *avâtârayat.*
110, 15, *d* : *Asito nâpajayata.* Archaisme ni corrigé, ni mentionné. Pour *nâpâ°*[1].
E.S., *b* : *Asito nâma jayata.* Sans glose.

III. 11, 59 : *vinispatad vinirgatavân : aḍabhâra ârṣaḥ*, pour : *vinirapatat.*
E.S., 61 : non signalé.
12, 21, *d* : *abhinispatat : aḍabhâra ârṣaḥ*, pour : *abhinirapatat.*
E.S., *b* : non signalé.
14, 29 : *janayat : ajanayad ity arthaḥ*, sans mention d'*ârṣa*.
E.S. : non signalé.
31, 43, *b* : *Sîtâm ihânayeti ko bravîti taṃ bravîhi.* La glose reproduit cette phrase et observe : *îḍ ârṣaḥ.* Il faut : *ko 'bravîd iti.*
E.S., 42, *f* : non signalé.

IV. 16, 27, *b* : *parihîyata ; aḍabhara ârṣaḥ*, pour : *paryahîyata.*
E.S., 26, *d* : *parihîyate.*
48, 22, *a* : *vicinvan*, pour *vyacinvan*. Non signalé.
E.S., 21, *c* : *vyacinvan.*
50, 9, *d* : *niṣkraman*, pour *nirakraman.*
La glose corrige : *nirâkraman* avec un *â* long qui ne s'explique pas, et sans mention d'*ârṣa*. Peut-être est-ce une faute d'impression.
E.S., *b* : non signalé.

V. 1, 50 : *vyavaçîryanta : ârṣo 'ḍabhâva*, pour : *vyavâçîryanta.*
E.S., 52 : *avaçîryanta.*
glose : *avâçîryanta sthitavanta ity arthaḥ.*
1, 194 : *vilokayad vyalokayat*, sans mention d'*ârṣa*.
E.S., 193 : *vilokayan* (part. présent).

[1] Il est rare que l'édition de Bombay ne relève pas les irrégularités de ce genre, soit en les corrigeant, ou du moins en les signalant. On aura remarqué, en effet, que tantôt elle corrige et signale l'irrégularité, tantôt elle se borne à la signaler ou à la corriger.

15. 10. *anuvrajan* (3e pers. pluriel): *adabhàva àrṣah*, pour : *anvavrajan*.

E. S. porte : *anuvrajat* au singulier et n'indique pas l'irrégularité.

38. 29 : *yojayat*, . . . . . *ayojayad ity arthah*, sans *àrṣa*.

E. S., 30 : non signalé.

38. 61 : *anusmarad anvasmarat*, sans *àrṣa*.

E. S., 64 : *anusmaret*.

37, 16 : *paripàlayah paryapàlayah*, sans *àrṣa*.

E. S. : *paryapàlayah*.

VI. 41. 93 : *abhivartatàbhyavartata*, sans mention d'*àrṣa*.

E. S., 92 : *abhyavartata*.

44. 27 : *bhakṣayan abhakṣayan*, sans autre indication.

E. S. : non signalé.

46. 17 : *tàḍayad atàḍayat*, sans mention d'*àrṣa*.

E. S., 18 porte : *tàḍayàmàsa Ràvaṇih*, au lieu de *tàḍayat sa ca Ràvaṇih*.

51. 33 : *abhidravad abhyadravat*, sans autre indication.

E. S., 52, 33 : non signalé.

58. 16 : *vaman avaman*, corrige la glose qui donne une variante : «*vemuh*» *iti pàṭhàntaram*, mais sans indication d'archaïsme.

E. S. donne précisément la variante : *vemuh*.

58. 23 : *samtyàjayat samatyàjayat*, sans *àrṣa*.

E. S. : non signalé.

60. 53 : *pàtayann apàtayan*, sans indication d'*àrṣa*.

E. S., 54 : non signalé.

67. 96 : *sampravasravat : adabhàva àrṣah*, pour : *samprà-sravat*.

E. S., 98 : donne le texte : *samprasravaṃs tadà*, au lieu de : *samprasravat tadà*. L'irrégularité est évitée.

71, 80 : *utsrjat* pour : *udasrjat*. Archaïsme ni signalé ni corrigé.

E. S., 82 : idem.

76. 36 : *sàntvayad asàntvayat*. Point d'indication d'*àrṣa*.

E. S., suivant son habitude, ne signale ni ne corrige l'incorrection.

79. 26 : *kurutàm akurutàm ; adabhàva àrṣah*.

E. S. : non signalé.

96, 29, *b* : *tâḍayat*, pour : *atâḍayat*.
ni corrigé, ni signalé.

E. S., 97, 28, *c* : *urasy atâḍayat*, au lieu de : *urasi tâḍayat* [1].

96, 31 : *tato 'nyaṃ pâtayat*, pour : *apâtayat*. Ni corrigé, ni signalé.

E. S., 97, 31 : *tato nyapâtayat*.

114, 35 : *samapanudat samapânudat*. Archaïsme corrigé, non signalé.

E. S., 117, 36 : ni signalé, ni corrigé.

128, 24 : *mantrayann amantrayan*. Sans indication d'*ârṣa*.

E. S., 131, 24 : comme d'habitude, ni signalé, ni corrigé.

128, 42 : *abhyucchrayann abhyudaçrayan*. Non signalé.

E. S., 131, 42 : ni signalé, ni corrigé.

VII, 19, 11 : *niṣkrâman nirakrâmat*. Sans indication.

E. S. : archaïsme corrigé, non signalé [2].

23, 6 : *labdavarâvasan*.
glose : *vasann ity aḍabhâva ârṣaḥ; labdhavarâḥ* [3].

E. S. écrit *labdhavarâ vasan*, comme pour mieux marquer cette absence d'augment que pourtant elle ne signale, ni ne corrige.

59, 8 : *saṃkrâmayad asaṃkrâmayat* (sic) [4], sans indication d'*ârṣa*, pour : *samakrâmayat*.

E. S. : non signalé.

88, 16 : *çabdâpayata*, pour : *açabdâpayata*.
La glose se borne à donner l'équivalent *âhvayata*, sans relever l'irrégularité.

E. S. : non signalé.

89, 1 : *brûtâm abruvatâm*, sans indication d'*ârṣa*.

[1] Cette correction facile, qui ne trouble en rien la mesure, est probablement due à l'éditeur. Celui de la version dite de Bombay aura davantage respecté le texte, ou même n'aura pas remarqué la faute, puisqu'il ne la signale pas.

[2] Voici quatre fois que l'on rencontre le préfixe *nis* devant un imparfait et *jamais* avec l'augment. Serait-ce intentionnel ?

[3] Peut-être s'agit-il ici d'un saṃdhi irrégulier, comme on en a vu plusieurs, et non d'un manque d'augment.

[4] L'augment placé avant le préfixe est, sans doute, une distraction du glossateur.

E. S. écrit *abrùtàm*, et donne ainsi les 3e et 4e pàdas : *àçcaryam iti càbrùtàm ubhau Ràmam janeçvaram.*

Bombay lit : *àçcaryam iti cabrùtàm*, etc.

## II. Voix. Temps. Modes.

I. 1. 85 : *pramumodeti cchàndasam parasmaipadam.*
Actif pour moyen : *pramumude.*
E. S., 84 : non signalé.

2. 7 : *pràyacchateti cchàndasam*, pour : *pràyacchat.*
E. S. : non signalé.

2. 29. *b* : *hanyàd dhataràn ity arthe chàndasam.*
Optatif pour parfait : *jaghàna.*
E. S., 28, *c* : non signalé.

4, 3 : *prayuñjîyàd iti cchàndasam.*
Optatif pour futur : *prayoksyati.*
E. S. : non indiqué.

4, 4 : *agrhìtàm iti cchàndasam.*
E. S. : *agrhnìtàm . . . Kuçilavau*[1].

9, 6 : *samabhivartata*, double irrégularité déjà relevée précédemment, au chapitre des suppressions d'augment. L'imparfait pour le futur : *samabhivartasyati.*
E. S. : non signalé.

10. 16 : *àsety àrsam; babhûvety arthah.*
E. S. : non signalé.

13. 40 : *àrabhann iti cchàndasam*, pour : *àrambhan.*
E. S., 37 : non signalé.

21. 13 : *praçàsati.*
glose : *praçàsti smety arthah; çab àrsah*[2].
E. S. donne la même leçon qu'elle glose ainsi : *Yadà ayam praçàsati praçàsti tadà dattàh.*

[1] L'édition du Sud donne le composé duel *Kuçilavau* pour un archaïsme et corrige *Kuçalavau*. Voici d'ailleurs sa glose : *Kuçilavau Kuçalavau; ikàraç chàndasah.* Dans l'édition de Bombay on rencontre bien plus souvent la première forme que la seconde.

[2] Le présent ici est pour le passé, indiqué par l'enclitique *sma*. De plus *praçàsati* est la troisième personne plurielle, de sorte que le *vikarana a* (*çab*), est irrégulier.

21. 22 : *mumodeti parasmaipadam ârṣam*, pour : *mumude*.
E. S. : non signalé.
23. 6 : *tapyatâṃ tapatâm; yak chândasaḥ* [1].
E. S. : non signalé.
23. 8 : *rasate rasati; taṅ chândasaḥ*.
E. S. : non signalé.
27. 15. *b* : *dadmîty ârṣam*. Il faut : *dadâmi*.
E. S. 14. *d* : non signalé.
33. 12 : texte : *paryupâsate*.
glose : ***paryupâsata iti çabalug ârṣaḥ*** [(2)], pour : *paryupâste*.
E. S. : non signalé.
38, 10 : ***icchâvahe icchâvaḥ;*** sans mention d'irrégularité.
E. S. : ni correction, ni indication.
39. 14. *b* : *anugacchathânveṣayata : thasya tâdeçâbhâva ârṣatvât* [3].
E. S., 13. *d* : *anugacchata*.
40. 11 : texte : *nivartata*.
glose : ***nivartadhvam ity arthe ârṣam etat.***
E. S., 10 : *nivartatha*. L'indicatif actif au lieu de l'impératif moyen : double irrégularité non signalée.
41. 25 : *adhyagacchateti taṅ ârṣaḥ*, pour *adhyagacchat*.
E. S. : non signalé.
43. 9. *ababhramat*, pour *abambhramat*.
glose : ***ârṣatvât sanvaditvaṃ na*** [(4)].
E. S. glose ainsi cette expression qu'elle donne correcte *punaḥ punar abhramat*.
61, 19 : *rakṣye*.
glose : *rakṣiṣyâmity arthe rakṣye ity ârṣam.*
E. S., 18 : ***rakṣe,*** sans glose.
62. 22 : *gacchâvahe ity ârṣaṣ taṅ*, pour : *gacchâvahai*.
E. S. : non signalé.
72. 15. *d* : *âsyatâṃ ity ârṣaṃ paripalayetâṃ ity arthakam* [5].
E. S., 16, *b* : donne *âsâtâm*, sans glose.

[1] *yak* est l'exposant de *ya*, indice du passif.
[(2)] La non-suppression du vikaraṇa *a* est un archaisme.
[3] C'est en vertu d'un archaïsme que *tha* est substitué à *ta*.
[4] Cf. Pâṇini, 6, 1, 9.
[5] La forme thématique de ce verbe est védique.

II 4. 21 : *vakṣyante.*
glose : *vadantity arthe ârṣam* [1].
E. S. : non signalé.
23. 40 : *bravîhity ârṣam it* [2]. pour : *brûhi.*
E. S. : non signalé.
32. 41 : *jijñâsitum icchatâ mayâ.*
glose : *jijñâsituṃ jñâtum : svârthe sann ârṣaḥ.*
Le désidératif après le verbe «désirer» constitue un pléonasme irrégulier
E. S. : non signalé.
34. 31 : *gacchasvety ârṣam.* pour : *gaccha.*
E. S. : non signalé.
47. 4 : *paçyâmaha iti taṅ ârṣaḥ* [3].
pour *paçyâmaḥ.*
E. S. : non signalé.
48. 4 : *na câhṛṣyan na câmodan vaṇijaḥ.*
glose : *parasmaipadam ârṣaṃ* [4].
E. S. : non signalé.
52. 38 : *brûyâḥ* [5].
glose : *brûyâ brûyâm ; châṇdasam etat.*
E. S. : *brûyâm.*
55. 30 : *ânayâmâsa.*
glose : *ânayâmâsety ânînya ity artha ârṣam.*
E. S., 31 : non signalé.

[1] Le futur pour le présent est archaïque, d'après la glose. Il s'agit de la prédiction d'un événement qui devait avoir lieu le lendemain du jour où les astrologues l'annonçaient. Voici dès lors la traduction de ce çloka : «Aujourd'hui la lune entre dans la constellation de Punarvasu qui précède Puṣya. Les astrologues *annoncent*, pour demain sans faute, la conjonction de Puṣya.»

Peut-être aussi le verbe *vadati* est-il ici plus exact que *vacati*, puisqu'il s'agit d'une proclamation solennelle.

[2] Cf. Pâṇini, 7, 3, 93.

[3] La glose ajoute : *he iti sambodhanaṃ vâ parasparam* : A moins qu'il ne s'agisse de l'interjection Hé ! pour s'exciter l'un l'autre (Hé ! ne voyons-nous pas Râma ?).

[4] La glose explique la différence entre ces deux verbes : *harṣaḥ çârîro mutkarṣâdirûpaḥ ; modaântaro harṣaḥ.*

[5] Le visarga doit être une faute d'impression : aussi bien la glose a lu *vivâ.*

61. 25 : *tvaṃ mama naivâsi Râmaç ca vanam âçritaḥ.*
glose : *tvaṃ mama nâsy eva, sapatnîvaçavartî.*
*«Nâsti» iti pâṭha ârṣatvaṃ bodhyam.*
E. S. : *tvaṃ caiva me nâsti Râmaç ca vanam âçritaḥ.*
glose : *nâsti nâsi; vibhaktipratirûpakam avyayam*[1].
79. 9 : *ânayiṣyâmi : iḍ ârṣaḥ*, pour : *âneṣyâmi.*
E. S. : non signalé.
107. 9 : *bhavân . . .kartum arhasi râjendra.*
glose : *arhasity ârṣam. «Arhati» iti pâṭhântaram; Ata eva saṃbodhanam*[2].
E. S. : *bhavân . . .kartum arhati râjendra.*
107. 10 : *trâhity ârṣam.* Pour *trâsva.*
E. S. donne *pitaraṃ câpi*, au lieu de *pitaraṃ trâhi.*
111. 25 : *nânuçâsâmi nânuçiṣṭavân : çab ârṣaḥ*, pour : *nânuçâsmi.*
E. S. : non signalé.

III. 9. 2 : *prâpyate prâpnoti; chândasaḥ çyan*[3].
E. S. : non signalé.
10. 7. *a* : *abhyavapadya.*
glose : *abhyavapadyânugṛhâṇeti mâm âcaḥ ; padyater ârṣaṃ parasmaipadam*, pour : *abhyavapadyasva.*
E. S., *c*, se borne à traduire ce mot comme l'édition de Bombay, sans corriger ni même indiquer l'*ârṣa.*
10. 9. *c* : *kiṃ karomi.*
glose : *kiṃ karavâṇîty arthaḥ; loḍarthe laḍ ârṣaḥ*[4].
E. S., 10, *a* : non signalé.

[1] *Asti* peut à la rigueur s'expliquer en lui donnant Râma pour sujet : toutefois cette explication n'est admise par aucune des deux gloses. L'édition de Bombay corrige même le texte, on le voit.

[2] La glose estime incorrect de parler à un prince autrement qu'à la troisième personne. Du reste le *bhavân* qui précède justifie cette observation. Ainsi l'a compris l'édition du Sud qui cependant au çloka suivant emploie, elle aussi, la deuxième personne de l'impératif, en parlant au même Bharata; mais il n'y a plus de *bhavân.*

[3] Le passif (*çyan*) est védique ici.

[4] Dans le sens de l'impératif *loṭ*, l'emploi du présent *laṭ* est défectueux.

13. 17 : *brûmi bravimi*, sans autre observation.
E. S., 19 : sans indication.
26. 25. *d* : *hanadhram ity ârṣam*, pour : *hadhram*.
E. S., *b* : non signalé.
38. 16 : *âjagâmâçramântaram*.
Après un assez copieux commentaire de ce texte, le glossateur conclut : *ârṣo vâ liṭ* [1].
E. S. : *âjagâma tadâçramam*.
56. 5 : *çayitâ*.
glose : *çayanakartâ : mṛto'bhûr iti çeṣaḥ : iḍ ârṣaḥ*.
E. S. : non signalé.
68. 27 : *didhakṣyâmi*.
glose : *dagdhum icchâmi. . .cyan ârṣaḥ* : l'*y* est archaïque.
E. S. : *didhakṣâmi*.

IV. 7. 14 : *brûmi*.
La glose corrige : *bravimi*, sans observation.
E. S. : non signalé.
7. 24 : *ubhau. . . . .abhâṣatâm*.
glose : *abhâṣetâm*, sans observation [2].
E. S. : *ubhau. . .prabhâṣatâm*, sans glose.
10. 18 : *pratîkṣa pratîkṣasva*.
E. S. : *pratîkṣa*, sans glose.
11. 70 : *vivyâtha piḍitavan, ârṣam parasmaipadam. . . -vivyâdha- iti pâṭhântaram : tulyo 'rthaḥ*.
E. S. : *vivyâdha*.
22. 22 : *gaccher mâ, mâ gaccha*, sans autre observation.
E. S. : *gaccher mâ*, sans glose.
58. 6 : *châdayâm âsa*, pour : *channavân*.
glose : *aparokṣe 'pi liḍ uttama ârṣaḥ* [3].
E. S. : non signalé.

(1) Voici la glose : *âjagâmety uttamapuruṣaḥ. Atra parokṣyârthakaliṭâ daivapâravaçyâd evâham âgato na tu tad âgamanaṃ mama pratyakṣam iti dhvanayati. Yad vâ bahukâlikatvena vismṛtatvâd vâ tattvârûpaḥ, ârṣo vâ liṭ*. Vide *infra*, note 3.

(2) La glose, on le voit, propose le moyen au lieu de l'actif, comme dans le passage ci-après.

(3) Quand il ne s'agit pas de la règle *parokṣa liṭ* (Pâṇini, 3, 2, 115-119) l'emploi du parfait à la première personne est archaïque. Vide *infra*, VII. 77. 3 et 8.

V. 1. 149 : *nâtivarten mâṃ kaçcid.*

glose : *kaçcid api mâṃ nâtivartet : . . .parasmaipadam ârṣam.* L'actif est irrégulier.

E. S., 157 : non signalé [1].

2. 54 : *uttiṣṭhate ârṣas tau*, sans autre indication.

E. S., 57 : *uttiṣṭhate âvirbharati sma* [2].

67. 13 : *sa tvaṃ . . .cikṣepa.*

glose : *cikṣepa, cikṣepitha : ârṣaḥ prayogaḥ.*

L'irrégularité consiste dans l'accord du verbe avec *sa*, non avec *tvam.* «Celui-là, c'était toi. jeta, etc.»

E. S. : *kṣiptavâṃs tvam.*

VI. 21. 10 : *niçâs tisro 'bhijagmatuḥ.*

La glose corrige : *abhijagmuḥ*, sans mentionner l'irrégularité de ce duel pour un pluriel.

E. S. : *aticakramuḥ.*

21. 11 : *upâsata tadâ Râmaḥ.*

La glose rectifie : *upâsta*, sans ajouter, comme précedemment, en pareille circonstance : *çabaluṅ ârṣam.*

E. S. : ni signalé, ni corrigé.

22. 6 : *rodasî saṃpaphâleva*, pour : *saṃpaphâlatur iva.*

glose : *viçacaratur iva ekavacanam ârṣam.*

Le singulier au lieu du duel est un archaïsme [3].

E. S. : *bhinne iva*, dit la glose, sans rien ajouter.

22. 50 : *haripûṃgavâḥ. . . . .utpetatuḥ.*

glose : *utpetuḥ*, sans indication d'archaïsme.

E. S., 53 : *abhipetuḥ.*

34. 9 : *tarjâpayati mâṃ nityaṃ bhartsâpayati ca.*

[1] On remarquera l'écart du numérotage des çlokas pour les deux éditions. Ici, l'édition du Sud signale une interpolation de dix çlokas qu'elle numérote à part et met entre crochets.

[2] Le *sma* de la glose de l'édition du Sud, comme d'ailleurs le contexte, indique qu'il s'agit du passé, non du présent. L'irrégularité relevée par l'édition de Bombay consiste donc dans ce changement de temps.

[3] *Rodasî* est donné par le poète pour un féminin *singulier*, intentionnellement ou par distraction.

glose : *tarjabhartsābhyām «tat karoti», iti ṇici pug ārṣaḥ* [1].

E. S. : non signalé.

48. 16 : *Rāghavau pratyapadyata.*

glose : *pratyapadyetām ekavacanam ārṣam* [2].

E. S. : *pratyapadyatām.*

53. 15 : *vyāharanta vyāharan*, sans indication d'*ārṣa*.

E. S. : *vyāharanti* [3].

89. 19. *a* : *ghnatety ārṣam.* Il faut : *hata.*

E. S., 90. 18. *e* : non signalé.

92. 25 : *saṃstambhayiṣuḥ.*

glose : *pratiṣṭhāpayitum icchuḥ... dvitvābhāva ārṣaḥ.* Le non-redoublement est archaïque; il faut : *saṃtastambhayiṣuḥ.*

E. S., 93, 27 : non signalé.

101. 6 : *lajjatīveti parasmaipadam ārṣam*, pour : *lajjate.*

E. S., 102, 6 : non signalé.

128, 67, *d* : *samayokṣyata.*

glose : *saṃyuktaḥ kṛtaḥ; ...ārṣo laṅ* [4].

E. S., 131, 64, *d* : non signalé [5].

VII. 6. 44 : *jighāṃsāmaḥ.* Désidératif archaïque.

glose : *svārthe san ārṣaḥ; hanma ity arthaḥ.*

E. S. : non signalé.

10. 32. *b* : *pālaye*; la glose corrige : *pālayeyam*, sans observation.

E. S., *d* : non signalé.

18. 12 : *bhāsase*; la glose rectifie *bhāṣase*, sans observation.

E. S., 13 : *bhāṣase.*

[1] Rāvaṇa injurie et maltraite en personne, et non par intermédiaire : d'où l'irrégularité du causal, suivant le commentateur.

[2] On expliquerait ce singulier au lieu du duel en supposant que le poète avait surtout Râma présent à l'esprit.

[3] Nous avons ici affaire à l'imparfait moyen dans le texte de Bombay, à un imparfait actif dans la glose, enfin à un indicatif, voix active, dans le texte de l'édition du Sud.

[4] Imparfait (*laṅ*) archaïque.

[5] Le vers soixante-quatrième de l'édition du Sud est suivi de quatre autres numérotés à part (1, 2, 3, 4), puis vient le soixante-cinquième qui a six pādas.

31, 28, *d* : *candrâyati*, pour : *candrâyate*.
glose : *candra ivâcarati : ârṣam parasmaipadam.*
E. S., *b* : non signalé.
32, 18 : *krîḍâpayati : krîḍayati : pug ârṣaḥ.*
Causal archaïque.
E. S. : non signalé.
40, 17 : *vatsyantu iti pâṭhe, vasantv ity arthaḥ : ârṣaḥ syaḥ.*
Futur impératif védique.
E. S., 16 : *vatsyanti*[1].
58, 20 : *na mâṃ tvam avajânîṣe.*
glose : *mâṃ tvaṃ na jânîṣe, na jânâsi : avaprayogo dhâtvarthamâtre ârṣaḥ.*
L'adjonction d'*ava*, pour exprimer simplement le sens de la racine, est archaïque.
E. S. : non signalé.
63, 2 : *vidma;* la glose corrige : *vedmi*, sans observation.
E. S. : même texte. Glose : *vedmity arthaḥ.*
76, 27 : texte : *jîvâpita.*
glose : *jîvanaṃ prâpitaḥ : pug ârṣaḥ*[2].
E. S. : non signalé.
77, 3 : *(ahaṃ) na çaçâka ha.*
glose : *na çaktavân : aparokṣe liḍ ârṣaḥ*[3].
E. S. : non signalé.
77, 8 : *saras tad (aham) upacakrame.*
glose : *tat saro gantum upacakrame : aparokṣe liḍ ârṣaḥ.* Il faut : *upakrântavân.*
E. S. : non signalé.
77, 14, *a* : glose : *dodhûyur iti yaṅlug antasya*, sans autre observation.
E. S., *c* : sans observation.
78, 20 : glose : *kurmi karomi*, sans observation.
E. S., 21 : pas de glose.

(1) L'indicatif futur, au lieu de l'impératif.

(2) Bohtlingk, premier supplément, art. *jîv*, fait suivre d'un point d'exclamation ce prétendu archaïsme. Il écrit, en effet, en reproduisant la glose : *pug ârṣah* (!).

(3) Cf. *supra*, p. 22, note 3.

82. 20 : *çabdâpayata . . . bahuvacanam ârṣam*, il faut : *çabdâpaya.*
E. S. : non signalé.

## III. Infinitifs. Gérondifs. Participes.

I. 22. 7 : *çobhayânau . . . muç abhâva ârṣaḥ*, pour : *çobhayamânau.*
E. S. : non signalé.
27. 1 : *uṣyety ârṣam.* Il faut : *uṣṭvâ* ou *uṣitvâ.*
E. S. : non signalé.
28. 1 : glose : *gacchan gamiṣyan*, sans observation.
E. S. : sans glose.
30. 19 : glose : *dṛçya dṛṣṭvâ*, sans mention d'irrégularité.
E. S., 18 : non signalé.
48. 9 : glose : *uṣyoṣitvâ ârṣam etat.*
E. S. : non signalé.
48. 11 : glose : *dṛçya dṛṣṭvâ*, sans indication d'*ârṣa.*
E. S. : non signalé.
49. 6 : *gṛhya gṛhîtvâ*, sans autre indication.
E. S. : non signalé[1].
62. 2 : glose : *viçramamâṇasyeti viçrâmata ity arthe ârṣam.* Le participe moyen pour l'actif est irrégulier.
E. S. : non signalé.
75. 2 : glose : *gṛhya gṛhîtvâ*, sans observation.
E. S. : non signalé.
76. 22 : glose : *dṛçya dṛṣṭvâ*, sans observation.
E. S. : non signalé.

II. 3. 30. *b* : glose : *paçyamâna ity ârṣam*, pour : *paçyan.*
E. S., 29, *d* : non signalé.
3. 34. *a* : glose : *gṛhya gṛhîtvâ*, sans indication d'*ârṣa.*
E. S. 23. *c* : *gṛhyâñjalau.*
glose : *añjalau gṛhya añjaliṃ pragṛhya* ; sans signaler l'*ârṣa.*

[1] Entre les vers 5 et 6, l'édition du Sud en intercale un entre crochets, comme s'il était interpolé. L'édition de Bombay l'ignore.

15, 1 : glose : *uṣyoṣitvâ*, sans autre indication.
E. S. : non signalé.

16, 21 : *abhidadhyuṣ. . . . abhidhyâyanti*, sans observation.
E. S. : sans glose.

25, 33 : *prârthayânasya*, pour : *prârthayamânasya*.
glose : *ârṣatvân mugabhâvah*.
E. S. : ni correction, ni indication d'*ârṣa*.

32, 8 : *gacchati numabhâva ârṣaḥ*, pour : *gacchanti*.
E. S. : ni corrigé, ni signalé.

35, 1 : *kaṭakaṭâyya*, pour : *kaṭakaṭâyitvâ*.
glose : ***kaṭakaṭâçabdavataḥ****(dantân)* ***kṛtvâ***[1], sans indication d'*ârṣa*.
E. S. : non signalé.

63, 13 : *çabdavedhyam çabdavedhitvam ity arthe ârṣam*.
E. S. donne le texte : *çabdavedhyamayaṃ phalam*, au lieu de : *çadbavedhyam idaṃ phalam*.
glose : ***çabdavedhyahetukam***.

63, 22 : *pûryataḥ*, pour : *pûryamânasya*.
glose : ***çatrantatvam ârṣam***.
E. S. : non signalé.

63, 34, *d* : *vilapataḥ*.
la glose donne une variante : *lâlapyataḥ*; elle ajoute : *iti pâṭhe tu yaṅ antâcchatâ ârṣaḥ* .
E. S., *b* : ***lâlapataḥ***, sans glose.

97, 12 : *ruṣya*.
glose : *tad viṣayaroṣam kṛtvety arthaḥ*, sans autre observation. Il faut : ***ruṣṭvâ***.
E. S. : non signalé.

106, 5 : *viṣiditum ity ârṣam; viṣattum ity arthaḥ*.
E. S. : non signalé.

114, 4 : *alpoṣṇakṣubdhasalilâṃ . . . nadîm*.

[1] «Il faisait faire à ses dents le bruit *kaṭakaṭâ*.» Böhtlingk corrige : *kaṭakaṭâpya*. Dans son premier supplément, il maintient le texte : *kaṭakaṭâyya*, en observant : «liest die Ed. Bomb. *kaṭakaṭâyya*; man streiche demnach *kaṭakaṭâpay*. Vgl. *kiṭakiṭây*.»

On retrouvera la même expression ci-dessous (VI, 80, 1, et VII, 69, 2).

[2] Cf. Pâṇ.: *cha*, et Râmây. : VII, 8, 23, glose. L'intensif de la variante est archaïque; le glossateur rétablit ce qu'il considère comme le vrai texte.

glose : *kṣubdhety ârṣam*. Sans doute le glossateur préfère la forme : *kṣubhita* [1].

E. S. : non signalé.

III. 24. 13 : *pratikûlitum icchâmi na hi vâkyam idaṃ trayâ.*

glose : *vâkyaṃ mayocyamânaṃ trayâ pratikûlitum viparitaṃ kartuṃ necchâmi ; bhinnakartṛke tumun ârṣaḥ* [2].

E. S. : *pratikûlitum.*

glose purement explicative : *viparitaṃ kartum.*

IV. 15. 22 : *na cecchâmy abhyasûyitum.*

glose : *trayâbhyasûyituṃ necchâmi . . . . ârṣatvâd asamânakartṛtve 'pi tumun* [3].

E. S. : non signalé.

30. 14 : *cañcûrya.*

glose : *bhrâtṛduḥkhena garhitaṃ caritvâ. Vaiḍug-antâd ârṣo 'samâse lyap* [4].

Il faut : *cañcûritvâ.*

E. S. : *cañcûrya.*

glose : *kuṭilaṃ caritvâ* ; sans indication d'*ârṣa*.

46. 16 : *parikâlyamânaḥ.*

glose : *parikâlayamânaḥ ; palâyamâna ity arthaḥ ; akâralopa ârṣaḥ.*

E. S. : *parikâlayamânaḥ.*

54. 13 : *iṣatkâryam : iṣatkaram . . . khalabhâva ârṣaḥ.*

E. S. : non signalé.

59. 1 : *vadata ity atra numabhâva ârṣaḥ.*

Il faut : *vadantaḥ.*

E. S. : *muditâḥ.*

V. 7. 16 : glose : *adṛçyâdṛṣṭvâ . . . ârṣo lyap.*

E. S. corrige *adṛçya* par *adṛṣṭvâ*, sans mentionner autrement l'irrégularité.

[1] Bohtlingk dit : *kṣubdha* (selten) und *kṣubhita*.

[2] L'infinitif est ici un archaïsme parce qu'il n'a point pour sujet celui du verbe principal : « *Je* ne veux pas que *tu* enfreignes mon ordre. »

[3] « *Je* ne veux pas que *cela* te fasse murmurer. »

[4] La finale *ya* dans un verbe simple est un archaïsme.

35, 64 : *etad âkhyâtum icchâmi bharadbhiḥ.*
glose : *âkhyâtum ity asamânakartṛke 'pi tumunn ârṣaḥ* [1].
E. S. : non signalé.

35, 80, *f* : *uddharan.*
glose : *uddhṛtavân avadhîd ity arthaḥ : bhûte 'pi laṭaḥ çat ârṣaḥ.*
L'emploi du présent pour le passé est irrégulier.
E. S., 81, *d* : *uddharat.*
La glose explique *uddharat* par *avadhît*, sans même signaler l'absence d'augment, *uddharat* étant ici pour *udaharat.*

38, 42 : *pratisamihitum.*
glose : «*pratisamâdhitum*» *iti pâṭhântaram : tatrârṣatvam caraṇam.* Césure irrégulière [2].
E. S., 44 : *pratisamâdhitum*, sans observation.

47, 35 : *gṛhya iva.*
glose : *asaṃdhilyapâv ârṣau ; gṛhîtvety arthaḥ.*
Double archaïsme. Il fallait : *gṛhîtveva.*
E. S. : non signalé.

58, 153, *d* : *hânantaḥ*, pour *ghnantaḥ.*
glose : *ârṣam etat.*
E. S., 151, *b* : *nighnantaḥ.*

VI, 4, 69, *c* : *pramokṣayiṣavaḥ.*
glose : *mokṣaçabdât* «*tat karoti*» *iti, ṇau sany ârṣe 'bhyâsalope upratyaye ca rûpam ; pramocayitum icchâvanta ity arthaḥ* [3].
Il faudrait : *pramumocayiṣavaḥ.*
E. S., 71, *c* : non signalé.

34, 13 : *gṛhya.* Pour *gṛhîtvâ.*
la glose ne signale ni ne corrige l'irrégularité.
E. S. : sans indication.

[1] «*Je* désire que *vous* racontiez cela.»

[2] Dans le çloka, tout pâda pair, le 2^e^ et le 4^e^ par conséquent, doit se terminer par deux ïambes.

[3] Le désidératif causal sans redoublement est irrégulier.

55. 13. *a* : *acintyety ârṣam*, sans autre observation : pour : *acintayitvâ*.

E. S., 12, *c* : non signalé.

58. 51 : *acintya*.

glose : *acintayitvâ*, sans indication d'archaïsme.

E. S. : non signalé.

65. 30 : *âbadhyamânaḥ*.

glose : *âbaghnan*, *ârṣo vikaraṇavyatyayaḥ*. Le part. passif pour l'actif est un archaïsme.

E. S. : non signalé.

71. 46 : *smayitvâ*.

glose : *smayitvânâdṛtya «smiṅ anâdare» iṭârṣaḥ* [1].

E. S. : non signalé.

73. 10 : glose : *saṃharṣamâṇâ ity ârṣam* : *hṛṣyamâṇâ ity arthaḥ*.

E. S. : non signalé.

80. 1 : glose : *kaṭakaṭâyyety ârṣo lyap*, pour : *kaṭakaṭâyitvâ*.

E. S. : *dantân kaṭakaṭâpayan*.

90. 4 : glose : *stunvâna ity ârṣam* ; *stuvann ity arthaḥ*.

E. S., 91, 4 : texte : *stuvâna*, sans glose.

123, 32 : glose : *gṛhya gṛhîtvâ*, sans indication d'*ârṣa*.

E. S. 126 : non signalé.

VII. 4. 12 : *bhuṅkṣitâbhuṅkṣitaiḥ*.

glose : *bubhukṣitâbubhukṣitair asya sthâne bhuṅkṣitâbhuṅkṣitair ârṣam abhyâsalopânusvârâbhyâm* [2].

E. S. : *bhuṅkṣitâbhuṅkṣitaiḥ*.

glose : *bubhukṣitâbubhukṣitaiḥ*, sans mention d'*ârṣa*.

5. 14. *c* : *prabhariṣṇvaḥ*.

glose : *yaṇ ârṣaḥ*, sans correction.

E. S., 15. *a* : *prabhariṣṇvaḥ*.

glose : *prabhariṣṇavaḥ*, sans indication d'*ârṣa*.

[1] Bohtlingk remarque l'emploi du causal, pour exprimer, comme ici, un sourire méprisant et dédaigneux. La glose l'indique, en donnant comme archaïque, dans ce cas, le gérondif *smitvâ*.

[2] La suppression du redoublement et l'anusvâra constituent un double archaïsme.

5. 45 : *praçamamkarâh.*
glose : *ity ârṣah khac :* pour : *praçamayan.*
E. S., 46 : non signalé.
8, 19 : *dṛçya dṛṣṭrâ*, non signalé comme *ârṣa.*
E. S. : ni corrigé, ni signalé.
20. 21 : *sudurgamyah.*
glose : *sudurgamah ; yadârṣaḥ.*
Le *y* est archaïque.
E. S. : non signalé.
36. 44 : *dhârayan aprameya iti nudabhâra ârṣaḥ.*
Il faut : *dhârayam aprameya.*
E. S., 46 : *dhârayan aprameya iti cchedaḥ :* sans autre observation.
47. 4 : *vacanikṛtaḥ*, pour : *vacaniyakṛtaḥ.*
glose : *yalopa ârṣaḥ : vacaniyo nindyaḥ kṛtaḥ.*
E. S. : non signalé.

## MÉTRIQUE.

---

### I. Longues anormales.

I, 18, 50. *d* : *anûdake ity ârṣam dîrghatvam.*
il faut : *anudake.*
E. S., 51, *b* : non signalé.
21, 17 : *durâkrâmân.*
glose : *dîrgha ârṣaḥ : durâkramân amoghân.*
E. S. : non signalé.
32. 21 : *avamanya.*
glose : « *nâvamanya* » *iti pâṭhas tu kvâcitko 'papâṭhaḥ; tathâ pâṭhena iti cchedaḥ; chândasam dîrghatvam. No 'smâkam sa kâlo mâ bhûd ity anvayaḥ; kvacit tu* « *no 'vamanyasva* » *iti pâṭhaḥ : ata eva :* « *mâ bhût sa kâlo yadvâ no pitaram satyavâdinam kâmataḥ samatikramya varayema svayam varam.* » *Ity etadarthavivaraṇaçloko dṛçyate* « *kvacit* »[1].

[1] Le glossateur donne la variante *nâvamanya* pour fautive, tandis qu'il admet comme légitime cette autre leçon *no 'vamanyasva* qui respecte du moins

E. S., 20 : *vâramanyasva*. Pas de glose.

42. 1 : *prakṛtijanâḥ* : il faut : *prakṛtijanâḥ*.
glose : *amatyavargâḥ, dîrghaç chândasaḥ*.
E. S. signale le védisme sans le corriger non plus.

57. 16 : *mahâtmânaḥ* (à l'accusatif pluriel).
glose : *mahâtmana iti dvitîyârthe, mahâtmâna ity ârṣam*.
E. S. : non signalé.

72. 12 : *catasṛṇâm iti dîrghatvam ârṣam* [1].
E. S. : *catasṛṇâm*.
glose : *chandasy ubhayatheti pakṣe dîrghaḥ*.

II. 7. 26 : *kâlye*.
glose : *kâlye 'nyatropasaṃkramaṇakâlârhe : «kaulye» iti pâṭhaḥ kulakramâgata ity arthe ârṣaḥ* [2].
E. S. : *kâlye*.

32. 21, *c* : *mekhalînâm*, pour : *mekhalinâm*.
glose : *dîrgha ârṣaḥ*.
E. S., *a* : *mekhalinâm*.
glose : *ârṣo dîrghaḥ*.

63. 26, *d* : *udâhâra ity atra dîrgha ârṣaḥ*.
Il faut : *udahâraḥ*.
E. S., *b* : non signalé.

78. 7 : *rajjubhir iva Vânarî*.
glose : *Vânarî kurûpatvât; atra gurulaghuprayuktaç chandobhañga ârṣaḥ* [3].
E. S. : *rajjubaddheva Vânarî*. Sans glose.

les lois du sandhi ou de la césure, mais alors le sens est modifié. Cette leçon, adoptée par l'édition du Sud, ne paraît pas acceptable, car elle forme une sorte d'incise ou de parenthèse qui n'est guère admissible.

[1] D'après Whitney, n° 482, d, ce féminin pluriel serait plus régulier que la forme habituelle *catasṛṇâm*.

[2] Une fois de plus, le glossateur, ou mieux ici, l'éditeur rétablit ce qu'il considère comme le vrai texte, la variante lui paraissant fautive.

[3] Après avoir dit que la bossue Mantharâ est qualifiée de guenon pour sa laideur, Râma, le glossateur, observe que la césure formée de longues et de brèves est ici archaïque, et il ajoute : *pâṭhantare vaḥ pâdapûraṇe*. L'édition du Sud évite les quatre brèves de suite.

Sur l'expression *gurulaghu*, voir *infra*, VII, 35, 65.

III. 42, 22 : *viṭapinâm iti dîrgha ârṣaç chando 'nurodhât.*
il faut : ***viṭapinâm*** [1].
E. S. : non signalé.

50, 22 : *vedaçrutîṃ iva.*
glose : *vedaçrutim ; chândaso dîrghaḥ* [2].
E. S., 21 : non signalé.

64, 23 : *tasyâgamaḥ.*
glose : *tasyâ âgama ity arthaḥ : ârṣo dîrghaḥ* [3].
E. S. : *syâd âgamaḥ.*

73, 12, *a* : *saṃjâtavâlûkâm iti dîrgha ârṣaḥ*, pour : *vâlukâm.*
E. S., 11, *c* : non signalé [4].

IV. 6, 5 : *devaçrutîm iva*, pour : *devaçrutim.*
glose : ***dîrgha ârṣaḥ.***
E. S. : ***vedaçrutîm iva.***
glose : *vedagirîm iva*, sans mention d'*ârṣa* [5].

25, 23, *a* : *citrapattîbhiç citrapadâtibhiḥ ; dîrgha ârṣaḥ.*
E. S., *c* : *citrapattibhiḥ.*
glose : *citralekhâbhiḥ*, sans mention d'*ârṣa.*

30, 39, *b* : *kareṇûriti ; dîrghatvam ârṣam*, pour : *kareṇuḥ.*
E. S., 40, *b* : *kareṇavaḥ.*

V. 3, 6 : *yathâ câpy amarâvatîm.*
glose : ***caṇḍamârutânâṃ parivahâdînâṃ çabdo yasyâṃ tâdṛçîm amarâvatîm iva sthitâm : atrâmarâḥ santy asyâm ity amarâvatî dyauḥ. Asaṃjñâyâm api «matau bahvacaḥ» ity ârṣo dîrghaḥ. Na***

[1] Longue archaïque pour le besoin du vers. Il fallait éviter trois brèves de suite (tribraque).

[2] Ici encore il semble bien que la voyelle ait été allongée pour le besoin du vers que doit terminer un double ïambe.

[3] J'ai signalé, à l'article «Saṃdhis irréguliers», cette singulière distraction de la glose.

[4] L'édition du Sud ne relève pas l'anomalie de ce terme qu'elle explique de cette manière : *apaṅkatayâ saṃhatasikatâm* : comme il n'y avait pas de vase, le sable s'était accumulé.

[5] Cf. *supra*, note 1.

*te ihendrapury Amarâvatî; uktalakṣaṇâbhâvât: Laṅkâyâ uktadyusâdṛçyaṃ ca sâlaṃkâra Râkṣasavattvâd balavaddhoṣabâhulyâc ceti Katakaḥ*[1].

E. S. : *yathendrasyâmarâvatîm.*

15, 33, *a* : *smṛtîmiveti dîrgha ârṣaḥ*, pour : *smṛtim.*

E. S., 32, *c* : non signalé.

36, 21 : *anûcita iti cchândaso dîrghaḥ*, pour : *anucitaḥ.*

E. S. : *anûcitaḥ; dîrghaç chândasaḥ.*

58, 34 : *sâdhu sâdhe iti*, il faut : *sâdhu sâdhe iti.*

glose : *atra dîrgha ârṣaḥ.*

E. S., 33, donne le même texte avec la glose identique: *dîrghaç chândasaḥ.*

VI, 71, 14 : *rathacaktîbhir iti dîrgha ârṣaḥ; rathâsthâbhiḥ çaktibhir ity arthaḥ.*

E. S. : non signalé.

74, 73 : *oṣadhîçailam iti dîrgha ârṣaḥ*, pour : *oṣadhiçailam.*

E. S., 77 : non signalé.

80, 31 : *vicakartatur ity ârṣo guṇaḥ*: il faut : *vicakṛntatuḥ.*

E. S. : *vicakartatuḥ*, sans mention d'*ârṣa*.

86, 21 : *caktîhastâç ca çaktibhiḥ.*

glose : *çaktîbhir ity atra dîrgha ârṣaḥ.*

E. S. : *çaktibhiḥ çaktihastâç ca.*

107, 51 : *anûpamam iti dîrgha ârṣaḥ*, pour : *anupamam.*

E. S., 110, 23 : non signalé[2].

VII, 7, 49 : *açanîbhir iti dîrgha ârṣaḥ*, pour : *açanibhiḥ.*

E. S. : non signalé.

[1] Il ressort de cette glose de Kataka qu'il ne s'agit point de comparer ici Laṅkâ à la ville d'Indra, Amarâvatî, en dépit de l'édition du Sud, mais au séjour des dieux en général, au ciel; et que, dans ce cas, la règle *matau bahvacaḥ* (Pâṇ., 6, 3, 119), à cause de cette indétermination même, n'a pas son application : d'où l'archaisme. Par contre, on verra ailleurs (Râmâyaṇa, VII, 33, 4) le glossateur relever une brève irrégulière dans l'expression : *Amaravatîsaṃkâçâm*, car il s'agit bien alors de la ville d'Indra, Amaravatî, qui est nommée dans le même çloka. L'observation de Kataka est discutable.

[2] Ce çloka, dans l'édition du Sud, n'a que deux pâdas.

26, 17 : *sadartukusumodbharaiḥ*, pour : *sadṛtu'*.
glose : *guṇa ârṣaḥ*.
E. S. : même texte.
glose : *ṛkârasya guṇaç châudasaḥ* [1].
31, 41, *c* : *tadgatiraçam ity ârṣo dîrghaḥ*. Pour : "*gati*".
E. S., *a* : même texte avec la glose : *châudaso dîrghaḥ*.
32, 65 : *sadhv iti*.
glose : *dîrghaḥ ârṣaḥ*.
E. S. : même texte, même glose.
35, 65 : *Gandharvarṣiyakṣeti gurulaghubhedo ârṣaḥ*.
E. S. : *Gandharvarṣiyakṣarâkṣasaiḥ* [2].
36, 8 : *rakṣyâmi çrûyatâm iti gururaisamyam ârṣam* [3].
E. S. : non signalé.
36, 46, *c* : *pravivivikṣor iva sâgarasya*, pour : *pravivivikṣor iva*.
glose : *pravi iti dîrgha ârṣaḥ*.
E. S., 49, *a* : non signalé.
87, 21, *a* : *strîbhûto 'sau na jagrâha*.
glose : «*na ca jagrâha strîbhûtaḥ*» *iti pâṭhe gururaisamyam ârṣam* [4].
E. S., 20, *c* : *na ca jagrâha strîbhûtaḥ*, sans mention d'*ârṣa*.
98, 1 : *sâdhu sâdhv îti*, pour : *sâdhu sâdhv iti*.
glose : *dîrgha ârṣaḥ* [5].
E. S. : non signalé.
107, 11 : *prakṛtijanam ity atra dîrgha ârṣaḥ*. Lire : *prakṛtijanam*.
E. S. : non signalé.

[1] L'édition du Sud emploie de préférence le terme *châudasaḥ*, et l'autre *ârṣaḥ* : j'aurais pu en faire plus tôt la remarque.

[2] Le texte de l'édition du Sud présente la demi-voyelle *r* au lieu de *ṛ*, et par là même indique l'archaïsme de l'autre leçon.

[3] Ces longues qui se suivent ainsi forment une dissonance archaïque. Cf. *infra* ; *mi* est long par position.

[4] Ici encore le glossateur corrige le texte, ce qui d'ailleurs lui arrive bien rarement. L'édition du Sud maintient la leçon condamnée ; *ha* long par position.

[5] Cette persistance à toujours écrire ainsi avec un *î* long semble dénoter une intention formelle. Cf. *supra*, V, 58, 34 ; VII, 32, 65.

## II. Brèves anormales.

I. 2. 14 : *karuṇaveditvāt saṃjāta karuṇatvāt : hrasvaç chāndasaḥ* [1].

E. S. : non signalé.

16. 9 : *patriyām iti hrasvaç chāndasaḥ :* pour : *patrīyām.*

E. S. : non signalé.

18. 28, *d* : *Lakṣmivardhana iti hrasva ārṣaḥ :* pour : *Lakṣmīvardhana.*

E. S. 29. *b* : non signalé [2].

36. 27 : *prabhavam iti cchāndaso hrasvaḥ . . . prabhāvam ity arthaḥ* [3].

E. S. : non signalé.

37. 6 : *patniṣu iti hrasvatvaṃ chāndasam :* il faut : *patnīṣu.*

E. S. : non signalé [4].

61. 3 : *mahātmana iti mahātmāna* (vocatif) *ity arthakam ṛṣisaṃbodhanam adīrghatvam ārṣam.*

E. S. : non signalé.

II. 8. 26 : *sapatnirṛddhir ity ārṣo hrasvaḥ*, pour : *sapatnīrṛddhau.*

E. S. : non signalé.

48. 12 : *bahumañjaridhāriṇaḥ*, il faut : °*mañjarī*°.
glose : *bahvīr mañjarīḥ . . . chāndaso hrasvaḥ.*

E. S. : non signalé.

50. 50 : *anvajāgrad ity ārṣam ; ajāgarīd ity arthaḥ.*

E. S. : non signalé.

53. 3 : *atandribhyām.*
glose : *na vidyate tandrī yayos tābhyām : iḍabhāvo*

[1] D'après le glossateur il faut écrire *kāruṇa*°, comme on a au çloka précédent *kāruṇyam*. Voir Bohtlingk, art. *kāruṇyam*.

[2] Il semble bien ici que cette brève anormale soit due à l'exigence du mètre. Voir *infra*, II, 91, 16.

[3] Il s'agit, en effet, non de l'origine (*prabhava*) de la Gaṅgā, mais de sa puissance (*prabhāva*).

[4] Ici encore, le mètre exige une brève.

*hrasvatvam cârṣam : kvacit tu «atandrâbhyâm» ity eva pâṭhaḥ* [1].

E. S. : non signalé.

91. 16 : *Hahâ.*

glose : *Hâhâḥ* (*sic*), *chândovaçâd hrasvapâṭhaḥ* [2].

E. S. : non signalé.

III. 18. 2 : *sasapatnatâ.*

glose : *saçatrutâ : patyurbhâryântaraṃ hi bhâryântarasya çatrubhûtaṃ bhavati : sa patnîsâhityam iti vârthaḥ : aguṇavacanatve 'py ârṣaḥ puṃvadbhâvaḥ* [3].

E. S. : non signalé.

23. 27. *d* : *puṇyakarmaṇaḥ.*

glose : *puṇyakarmâṇa ity arthe ârṣam.*

E. S., *b* : non signalé.

24. 20 : *puṇyakarmaṇaḥ.*

glose : *puṇyakarmâṇaḥ : adîrghatvam ârṣam.*

E. S. : non signalé.

29. 19 : *aprastave.*

glose : *aprastâve, ghañabhâva ârṣaḥ* [4].

E. S. : *aprastave.*

glose : *anavasare*, sans mention d'archaïsme.

39. 12 : *saṃnataparvaṇaḥ.*

glose : *adîrghatvam ârṣam.*

E. S., 11 : *saṃnataparvaṇaḥ.*

glose : *saṃnataparvâṇaḥ* [5].

IV. 28. 23 : *balâkapaṅktiḥ*, pour : *balâkâpaṅktiḥ.*

glose : *ârṣo hrasvaḥ.*

E. S. : non signalé.

[1] Le sens de la glose m'échappe, *atandribhyâm* me paraissant correct. Bohtlingk (art. *atandrin*) cite ce passage sans relever l'archaïsme.

(2) «C'est le besoin du vers qui demande cette brève.»

[3] *Sapatnatâ* que la glose traduit par *saçatrutâ* exprime, en effet, une rivalité, une hostilité quelconque, tandis que, pour signifier une rivalité entre femmes du même mari, on se sert généralement des expressions *sapatnîtva* ou *sâpatnaka*.

(4) Cette expression se retrouve VI, 29, 8, sans mention d'archaïsme.

[5] La glose de Bombay signale l'archaïsme sans le corriger, et celle du Sud le corrige sans le signaler.

44. 16 : *hariṇâm*, pour : *harîṇâm*.
glose : *dîrghâbhâva ârṣaḥ*.
E. S. : même texte et même glose.

V. 3. 12 : *Vasvokasârapratimâm*.
glose : *Vasvokasârâlakâ tat sadrçîm : hrasva ârṣaḥ*.
E. S. : *Vasvokasârâpratimâm* (1).
8. 5 : *maharddhinâm*, pour : *maharddhînâm*.
*dîrghâbhavaç chândasaḥ*.
E. S : non signalé.
14. 17 : *vinirdhutâḥ*.
glose : *vinirdhutâ iti hrasva ârṣa iti Katakas tad vṛthâ; hrasvasyâpi dhuñaḥ sattvât* (2).
E. S. donne comme texte : *sarve Mârutenera nirdhutâḥ :* au lieu de : *sarve Mârutena vinirdhutâḥ*. Aucune observation d'ailleurs.
14. 28 : *jagati parvatam*.
glose : *jagati loke . . .; Tîrthas tu : jagatîparvatam ity arthaḥ; hrasva ârṣaḥ; mṛtparvatam iti yâvad iti vyâcakṣâṇa upekṣya eva* (3).
E. S. : même texte, sans glose.
14. 33 : *muktâsikatâçobhitâm*.
glose : *sikataçobhitâm ity atra hrasva ârṣaḥ;* il faut : °*sikatâ*°.
E. S. : non signalé.
30. 44 : *jagatipater iti hrasva ârṣaḥ*.
il faut : *jagatîpateḥ*.
E. S. : non signalé.
31. 3 : *Lakṣmivardhana iti hrasva ârṣaḥ :* pour : *Lakṣmîvardhanaḥ*.

(1) L'édition du Sud attribue cette ville à Indra : *Çakrapurî*, tandis que d'après Bohtlingk, qui cite ses références, elle appartiendrait à Kubera.

(2) Râma observe que son confrère en glose, Kataka, qu'il cite souvent d'ailleurs, se trompe ici en signalant l'*u* bref de *dhu*, comme un archaisme, attendu que, suivant lui, cette forme est aussi régulière que la forme *dhû*. Celle-ci est toutefois plus fréquente.

(3) D'apres Tîrtha, autre glossateur dont Râma cite ici la leçon, il faut joindre ces deux mots par le saṃdhi. L'*i* bref deviendrait alors une incorrection et il faudrait écrire, comme il le fait : *jagatîparvatam* : «une montagne de terre», et non plus : «une montagne de la terre». Observation contestable. Voir ci après.

E. S., 4 : non signalé.
32. 7 : *yathoktakâram*, pour : *yathoktâkâram.*
glose : *chândaso hrasvah.*
E. S. : non signalé.
47. 21 : *samutsahenâçu.*
glose : *samutsâhena, hrasva ârṣaḥ.*
E. S. : *samutpapâtâçu.*

VI. 17. 27 : *kṣamaratâm.*
glose : *kṣamâratâm; hrasva ârṣaḥ.*
E. S., 24 : non signalé.
41. 10 : *Lakṣmisampannam iti hrasva ârṣaḥ*, pour : *Lakṣmî°.*
E. S. : non signalé.
41. 96 : *akṣauhiṇiçatam ârṣo hrasvaḥ*, pour : *akṣauhiṇîçatam.*
E. S., 95 : non signalé.
52, 24 : *tantrimadhuram iti hrasva ârṣaḥ.*
lire : *tantrî°.*
E. S. . non signalé.
61. 26 : *jâgraṇe.*
glose : *jâgaraṇe : guṇâbhâva ârṣaḥ.*
E. S., 27 : *jâgare.*
75. 14. *b* : *gṛhagṛdhnunâm*, pour : *gṛhagṛdhnûnâm.*
glose : *gṛhastânâm : dîrghâbhâva ârṣaḥ.*
E. S., 13. *d* : *gṛhagardhinâm.*
80, 5 : *juhava.*
glose : *juhâva : vṛddhy abhâva ârṣaḥ.*
E. S. : non signalé.
82. 24 : *juhava.*
glose : *juhâva*, sans autre indication.
E. S., 26 : non signalé.
84. 3 : *dadṛçe.*
glose : *dadarça;* sans observation.
E. S. : *dadṛçe.* Sans glose.
126. 43. *b* : *jñâtinâm ity atra dîrghâbhâva ârṣaḥ*, pour : *jñâtî-nâm.*
E. S., 129. 43. *b* : non signalé.

VII. 19. 17 : *vanâpagaçatam*, pour : *vanâpagâçatam.*
glose : *vanam jalam tatpûrṇanadîçatam : ârṣo hrasvaḥ.*

E. S. : même texte.

glose : *vanâpagânâm araṇyanadînâṃ çatam.* Sans autre observation.

23. 23 : *svadhabhojinâm ity ârṣo hrasvaḥ : svadhâbhojinâm.*

E. S. : non signalé.

33. 4 : *Amaravatisaṃkâçâm.*

glose : *ârṣo hrasvaḥ ;* pour : *Amarâvatisaṃkâçâm.*

E. S. : non signalé.

## Pâdas hypermétriques.

III. 14. 72 : *abhivâdaye tvâ, Bhagavan.*

glose : *abhivâdaye tveti pâde navâkṣvatvam ârṣam*

Un pâda de neuf syllabes est archaïque.

E. S., 74 : *abhivâdaye tvâṃ, Bhagavan*, sans indication d'archaïsme.

V. 4. 20, *c* et *d* : *dhvajinaḥ patâkinaç caiva dadarça vividhâyudhân.*

glose : ***chandobhaṅga ârṣaḥ*** [1].

E. S., 19, *e* et *f* : ***dhvajin patâkinaç caiva***, etc.

VI. 86. 14 : *sa karmaṇy ananuṣṭhite.*

glose : *« sa svakarmaṇi » iti pâṭhe 'kṣarâdhikyam ârṣam* [2].

E. S. : *tat karmaṇy ananuṣṭhite.*

105. 10 : *hiraṇyaretâ divâkaraḥ.*

glose : ***akṣarâdhikyam ârṣam*** [3].

E. S., 107. 10 : non signalé.

VII. 5. 26, *c* : *Amarâvatiṃ samâsadya.*

glose : ***navâkṣarapâdârṣî.***

E. S., 27, *a* : non signalé.

(1) Non seulement la coupe (*bhaṅga*) du vers est défectueuse, puisqu'elle tombe sur *cai* de *caiva*, mais ce pâda a une syllabe de trop. L'édition du Sud évite cette double faute en écrivant *dhvajin* sur un thème *dhvaji*, plus ou moins régulier.

(2) L'irrégularité ne se trouve que dans la variante qui compte une syllabe de trop, ***sva.***

(3) Ce pâda a une syllabe de trop, neuf au lieu de huit.

21. 14. *a* : *saṃtâryamâṇâṃ Vaitaraṇîm.*
glose : *akṣarâdhikyam ârṣam.*
E. S., *c* : non signalé.
111. 11 : *kṛtavân Pracetasaḥ putraḥ.*
glose : *akṣarâdhikyam ârṣatvât.*
E. S., 10 : non signalé [1].

## GENRES ET NOMBRES IRRÉGULIERS.

---

### I. GENRES.

I. 2. 6 : *valkalam.*
glose : *«valkalâ» iti pâṭhe chândasaṃ strîtvam. «Valkalam astriyâm» iti Nighaṇṭuḥ* [2].
E. S. : *valkalam*, sans glose.
2. 9 : *mithunaṃ carantam anapâyinam.*
glose : *carantam anapâyinam ity ârṣam;* pour : *carad anapâyin* [3].
E. S. : non signalé.
10. 15 : *âçramapadaḥ;* pour : °*padam.*
glose : *ârṣaṃ puṃstvam.*
E. S. : sans indication d'*ârṣa.*
45. 19 : *ramanta iti puṃstvam ârṣam;* pour : *ramanti* (*virâmsi*).
E. S., 1 : *ramanti* [4].
71. 24 : *Phalgunyâm uttare;* pour : *uttarâyâm.*
glose : *uttare iti puṃstvam ârṣam.*
E. S. : non signalé.

[1] L'édition Sud compte 25 çlokas dans ce sarga, le dernier de l'Uttarakânda, tandis que l'autre n'en a que onze.

[2] Ici encore Râma corrige le texte, en s'autorisant cette fois du glossaire védique Nighaṇṭu.

[3] Le terme *mithuna* est aussi du masculin, ce que la glose semble oublier.

[4] Tandis que l'édition de Bombay donne à ce sarga 45 çlokas, une fois comptés, l'édition du Sud recommence le numérotage après le dix-huitième çloka, et poursuit jusqu'au trente-deuxième inclusivement. Le passage signalé ici se rencontre au premier çloka de la seconde série.

II. 94. 18 : [*Sîtâ*] *paçyanti vividhân bhârân manorâkkâyasaṃmatân.*

glose : *manorâkkâyasaṃmatâṇs tatpriyân varṇane vâkpriyatâ; bhâvâḥ padârthâḥ. «Saṃyatâ» iti pâṭhe saṃyaṇiyamitakaraṇatrayety arthaḥ. «Saṃyatâḥ» iti bahuvacanântapâṭhe bhârân ity asya viçeṣaṇam; liṅgavyatyaya ârsa iti Tîrthaḥ. Tatra na kaṃcid yuktam arthaṃ paçyâmaḥ* [1].

E. S. : . . . *saṃyatân*, sans glose.

100. 59 : [*prajânâṃ*] *yâni . . . patanti açrûṇi.*

glose : . . . «*pâdanyâsâni*», *iti pâṭhântaram*, *tadâ jâyante : iti çeṣaḥ; ârṣaṃ na puṃsakatvam* [2].

E. S., 60 : *yâni . . . patanty asrâṇi.*

III. 23. 15, *b* : *vâçyanto babhûvus tatra sârikâḥ.*

glose : *ârṣam* [3].

E. S., 14, *c* : *vâçyantyaḥ.*

55. 11 : *bhûmibhâgânity ârṣaṃ klîbatvam* : il faut : °*bhâgân*, à l'accusatif pluriel masculin.

E. S. : non signalé.

66. 11 : *sarvabhûtâni dehinaḥ.*

glose : *sarvabhûtâni deharanti . . . . puṃstvam ârṣam.*

E. S. ne relève pas l'anomalie, tout en glosant abondamment le çloka.

IV. 2. 7 : *anyac chikaram.*

glose : «*anyaṃ çikharam*» *iti pâṭhe puṃstvam ârṣam* [4].

E. S. : *anyac chikaram* : sans observation.

[1] Le glossateur corrige en *sammatân* le *saṃyatâḥ* du texte. Outre le changement anormal de genre que relève Tîrtha, Râma ne juge pas exact le sens de cette expression.

[2] La variante est anormale, parce qu'elle met au neutre un substantif masculin.

[3] Cet archaïsme consiste dans l'adjonction d'un adjectif masculin à un substantif féminin.

[4] Ici encore nous sommes en présence d'une correction de texte.

V, 10, 29 : *vidyudgaṇair iva.*
glose : «*vidyullatair iva*» *iti pâṭhe puṃstvam ârṣam*[1].
E. S. : *vidyudgaṇair iva.*
15, 47 : *anûnaṃ tadvarṇam.*
glose : *klîbatvam ârṣam.*
E. S. : *nûnaṃ tadvarṇam.*
glose : *itarat, utsṛṣṭam, taduttarîyaṃ yathâ yâdṛçavarṇayuktaṃ yathâ çrîmat ; idam idânîṃ dhâryamâṇaṃ tadvarṇaṃ tathâ çrîmat. nûnam iti yojanâ*[2].
28, 5 : *doṣam iti klîbatvam ârṣam.*
E. S. : *doṣam.*
glose : *doṣaḥ, ârṣaṃ napuṃsakam.*
38, 3 : *strîtvân na tvaṃ samarthasi.*
glose : .... «*strî tvaṃ na tu samarthaṃ hi*» *iti pâṭhe tvaṃ strî na tu samartham ; na samarthety arthaḥ ; liṅgavyatyaya ârṣa iti Tîrthaḥ ; strîṇâṃ bhîrusvabhâvatvâd iti bhâvaḥ*[3].
E. S. : *strî tvaṃ na tu samarthaṃ hi sâgaraṃ vyativartitum.*
Sans glose.
46, 15, *a* : *prayatnam ity ârṣaṃ klîbatvam;* pour : *prayatnaḥ.*
E. S., 12, *c* : non signalé.

VI, 4, 51 : *mûlaḥ.*
glose : *mûlam iti yâvat : ârṣaṃ puṃstvam.*
E. S., 52 : non signalé.

(1) Autre correction de texte. *Latâ* est du féminin.

(2) L'édition de Bombay prend *varṇa* substantivement : «la couleur de ce vêtement usé reste intacte, *anûnam*» : de là l'incorrection qu'elle souligne. L'édition du Sud le prend adjectivement et le rapporte au substantif neutre *vasanam* ; dès lors l'anomalie disparait. On remarquera aussi qu'elle écrit *nûnam* au lieu d'*anûnam*, ce qui modifie le sens.

Voir *infra*, VI, 107, 51.

(3) L'anomalie, signalée par Tîrtha et relevée par notre Râma qui en a pris occasion de modifier le texte, n'est peut-être qu'apparente. On pourrait traduire, en effet, en s'autorisant de la glose : «Tu es femme, et cela, vu ta timidité naturelle, est un obstacle pour traverser l'Océan.» L'édition du Sud a d'ailleurs maintenu la leçon primitive.

8, 13 : *kâmarûpadharâḥ çûraḥ subhîmâ bhîmadarçanâḥ Râkṣasânâm sahasrâṇi.*
glose : *kâmarûpetyâdiṣu puṃstram ârṣam.*
E. S. : . . . *Râkṣasâ vai sahasrâṇi*[1].
10, 16 : *sarisṛpâṇi* : pour *sarisṛpâḥ.*
glose : *sarpâḥ : lingavyatyaya ârṣaḥ.*
E. S. : non signalé.
22, 75 : *sahasrâṇi Vânarâṇâm . . . badhnantaḥ.*
glose : *badhnanta iti lingavyatyaya ârṣaḥ*[2].
E. S., 79 : même texte, sans glose.
39, 23 : *caityaḥ* ; plus habituellement : *caityam.*
glose : *puṃstram ârṣam.*
E. S., 24 : non signalé.
42, 16 : *parikhân iti puṃstram ârṣam.*
E. S. : *parikhâḥ* au féminin plur. accus.
67, 47 : *çûlam . . . tad âpatantam . . . mokṣayâmâsa.*
glose : *tadâ* (sic) *patantam* ; *puṃstram ârṣam* ; pour : *patat*[3].
E. S., 48 : *tam âpatantam*, sans observation.
81, 24 : *âpatantam . . . tad anîkam.*
glose : *âpatantam iti* ; *lingavyatyaya ârṣaḥ. Anîka* est du neutre.
E. S., 26 : non signalé.
94, 25 : *apaçyanto 'paçyantyaḥ* ; sans mention d'*ârṣa.*
E. S., 95, 27 : non signalé.
99, 29, *b* et *c* : *çaravṛṣṭibhiḥ mahâvegaiḥ.*
glose : *ârṣam puṃstram* ; *çaravṛṣṭiviçeṣaṇatvât*[4].
E. S., 100, 29, *b*, et 30, *a* : même texte, sans glose.
99, 40 : *bâṇarûpâṇi pañcaçirṣâ ivoragâḥ.*
glose : *praçaṃsâyâṃ rûpam* ; *praçastâ bâṇâḥ* ; *ârṣo*

[1] L'édition de Bombay fait accorder ces adjectifs avec le masculin *Râkṣasânâm* auquel ils se rapportent logiquement, et le glossateur avec le neutre *sahasrâṇi* auquel ils se rapportent grammaticalement. L'édition du Sud, en considérant *sahasrâṇi* comme une simple apposition, satisfait à cette double exigence.

[2] Même observation.

[3] Râma oublie que *çûla* est à la fois du genre masculin et du genre neutre. Plus bas l'édition de Bombay écrit *tac chûlam . . . tam âpatantam*, çlokas 50, 51, avec d'ailleurs l'édition du Sud, 51, 52.

[4] Ici encore le qualificatif s'accorde avec son substantif logique *çara*. Râma continue de se placer à un point de vue exclusivement grammatical.

*liṅgavyatyayaḥ.* Il faut : *bāṇarūpāḥ*, adjectif s'accordant avec *uragāḥ* : «on eût dit des serpents. . . ayant forme de flèches».

E. S., 100, 39 : même texte, sans indication d'*ārṣa*[1].

107. 51. *c* et *d* : *sāgaraṃ cāmbaraprakhyam ambaraṃ sāgaropamam* : il faut : *sāgaraḥ*.

glose : . . . *sāgaraçabde liṅgavyatyaya ārṣaḥ. ardharcādir vā saḥ. «Gaganaṃ gaganākāraṃ sāgaraḥ sāgaropamaḥ.» iti pāṭhe 'rdhadvaye 'py ananvaya eveti bodhyam* . . .[2].

E. S., 110, 24, *a* et *b* : *gaganaṃ gaganākāraṃ sāgaraḥ sāgaropamaḥ*. Sans glose.

VII. 70. 11 : *vīthikaiḥ*, pour : *vīthikābhiḥ*.

glose : *vīthikasyāstrītvam ārṣam*.

E. S. : non signalé.

## II. Nombres.

I. 4. 2 : *caturviṃçat sahasrāṇi*.

glose : *caturviṃçad iti, caturviṃçatir ity arthakaç chāndasaḥ . . . prakṣipto 'yaṃ çloko na tv ārṣa ity āhuḥ*[3].

E. S. : non signalé.

25, 25 : *etaiç cānyaiç ca*.

glose : *etair etādṛçaiḥ : yadvā ārṣaṃ bahutvam. etābhyām*[4].

E. S. : non signalé.

[1] L'édition du Sud glose l'expression *bāṇarūpāṇi*. Elle sous-entend *Bāṇāstrāṇi*. L'adjectif neutre devient dès lors régulier, mais au prix d'un non-sens.

[2] Râma, comprenant l'ineptie du texte, adopté cependant par l'édition du Sud, lui préfère avec raison la leçon *sāgaraṃ cāmbaraprakhyam* et le reste, en dépit de l'anomalie que d'ailleurs il relève.

[3] Vingt pour vingtaine constitue un archaïsme, ou plutôt une inexactitude, mais, suivant quelques-uns, il n'y a point d'ārṣa : on est en présence d'un çloka interpolé. *Arthaka*, ignoré de Böhtlingk, se retrouve III, 52, 17, glose.

[4] Il ne s'agit, en effet, que d'Indra et de Viṣṇu.

66. 10 : *akalpayatety ekavacanam ārṣam;* il faut : *akalpayanta.*
E. S. : non signalé.

II. 39. 36 : *trayaḥ catacatārdhā hi. . . ;* pour : *tisraḥ.*
glose : *tres trayas ādeça ārṣaḥ* [1].
E. S. : non signalé.

III. 47. 11. *b* : *gaṇyate,* pour : *gaṇyante.*
glose : *gaṇyata ity ārṣam ekatvam.*
E. S., 10. *d* : non signalé.
73. 20. *d* : *ritapi.*
glose : *ritapinaḥ ārṣam ekatvam.*
E. S., *b* : *ritapin*, sans glose [2].

V. 6. 25 : *Vidyujjihvadvijihvānām iti bahuvacanam ārṣam: tayor ity arthaḥ.* Pour : *Vidyujjihvadvijihvayoḥ.*
«*Viddyujjihvendrajihvānām» iti vā pāṭhāntaram.*
E. S. : *Vidyujjihvendrajihvānām*, sans mention d'*ārṣaḥ.*
14. 19 : *Lāṅgūlahastair ity atraikatvābhāva ārṣaḥ*, pour *lāṅgūlahastena* [3].
E. S. : non signalé.

VI. 50. 30 : *pārvati iti dvivacanam ārṣam:* duel archaïque. Il faut : *pārvatyau.* Féminin dérivé.
E. S. : *pārvatīḥ*, accus. pluriel, sans indication d'*ārṣa.*
53. 17 : *pārayan.*
glose : *pārayantaḥ : ārṣam ekavacanam.*
E. S. : non signalé [4].

[1] Le substitut *trayaḥ* du thème *tri*, au lieu de *tisraḥ*, est un archaïsme.

[2] Ce sont les thèmes masculins en *is* et non en *in* qui font leur accusatif pluriel en *īn*.

[3] Cf. Pāṇini, 2, 4, 2. Comme il s'agit de la queue et des mains, on pouvait disjoindre ce composé copulatif et écrire (sauf les exigences du mètre) : *lāṅgūlena hastābhyām ca*. Le mot qui vient immédiatement après est précisément le duel *caraṇābhyām.*

[4] L'édition de Bombay écrit ainsi le quatrième pāda de ce çloka : *diçaḥ ṣaḍeva pārayan;* et l'édition du Sud : *pārayanme ca diço daça.*

VII. 102. 1 : *bhrâtṛbhir iti bahuvacanaṃ dvitve ârṣam;* pour : *bhrâtṛbhyâm.*

E. S. : non signalé.

## ANOMALIES CASUELLES.

I. 12. 22 : *gatânâm iti gateṣu dvijâdiṣv ity arthaḥ : saptamyarthe ṣaṣṭhî.* Sans indication d'*ârṣa.*

E. S. : *gateṣu.*

13. 4 : *mahyam iti ṣaṣṭhyarthe*, sans indication d'*ârṣa;* pour : *mama.*

E. S. : non signalé.

18. 56, *c* : *tubhyam iti ṣaṣṭhyarthe caturthî*, sans indication d'*ârṣa;* pour : *tava.*

E. S., 57, *a* : non signalé.

22. 24 : *Daçarathanṛpasûnusattamâbhyâm.*

glose : *Daçarathetyâdi ṣaṣṭhyarthe caturthyaḥ;* sans indication d'*ârṣa.* Il faut : *°sattamayoḥ.*

E. S., 23 : non signalé.

45. 32 : *Apsarâ ity ârṣam;* pour : *Apsarasaḥ.*

E. S. : non signalé.

53. 19, *b* : *kiṅkiṇikavibhûṣitân iti ṣaṣṭhyarthe dvitîyâ;* pour : *°vibhûṣitânâm.*

E. S., *d* : non signalé.

55. 23 : texte : *bhayâd bhîtâ nânâdigbhyaḥ.*

glose : *vyatyayena dvitîyârthe caturthî pañcamî vâ*[1]; pour : *nânâdiçaḥ.*

E. S. : non signalé.

63. 4, *b* : *Apsarâ ity ârṣam.*

E. S., 5, *b* : *Apsarâḥ*, nominatif singulier.

70. 36 : *patyâ virahitâ . . . devî.*

glose : «*patinâ rahitâ*» *iti pâṭhe, nâbhâva ârṣaḥ.*

E. S., 34 : *patiçokâturâ*[2].

[1] Le datif ou l'ablatif dans le sens de l'accusatif. Sur *vyatyaya*, cf. Pâṇini, 3, 1, 85.

[2] Trois variantes du même texte. VII, 49. 17, on lit : *patinâ tyaktâ* sans glose. L'absence de *n* est archaïque.

73. 23, *a* : *lājapūrṇaiç ca pātribhir ity ārṣam;* il faut : *pūrṇābhiḥ*.

E. S., 21, *c* : non signalé.

76. 14 : *pṛthivyām na vase niçām.*

glose : *niçām rātrim na vase : tan ārṣaḥ. . . pṛthivyām rātrau na vasāmīti.*

E. S. : non signalé.

II. 15. 30, *b* : *kṛṣṭavad dhṛṣṭānām janānām : svarthe vatir ārṣaḥ.* [*vati* est le signe du suffixe (*taddhita*) *vat*.]

E. S., *d* : non signalé.

32. 38 : *daṇḍaḥ papātokṣāṇasamnidhau.*

glose : *ukṣāṇasamnidhāv ukṣṇām vṛṣabhāṇām samnidhir yatra; ārṣa ānaṅ.*

E. S. : *papātokṣaṇasamnidhau.* Sans glose [1].

47. 12 : *vipalanti. . . kṛtavatsā ivāgryagāḥ.*

glose : *gāva ivety arthaḥ; gā ity ārṣam.*

E. S. : *vivatsā iva dhenavaḥ.*

48. 36 : *sutaiḥ : tṛtīyārṣi, sutebhyaḥ.*

E. S. : non signalé.

73. 22 : *rājñām etat samam.*

glose : « *rājñām sarvam* » *iti pāṭhe, sarvam ity atra cchāndasi ṣaṣṭhyarthe dvitīyā; sarveṣām ity arthaḥ.*

E. S. ne signale pas cette variante.

101. 11 : *patinā*, pour : *patyā* [2].

glose : *patinety ārṣam.*

E. S., 104, 11 : non signalé [3].

105. 7 : *tena durjīvam.*

glose : *tasyety arthe tenety ārṣam.*

E. S. : non signalé.

112. 19 : *tubhyam mātrā tava mātrā; ṣaṣṭhy arthe ārṣi caturthī.*

E. S. : non signalé.

[1] L'édition du Sud est doublement fautive avec l'*a* bref du *kṛt*, ou suffixe, défectueux *āna*.

[2] Voir *supra*, I, 70, 36.

[3] Aux sargas 101, 102, 103, 104 de l'édition de Bombay correspondent les sargas 100, 101, 102 et 103 de l'édition du Sud.

III. 24. 21 : *gobrâhmaṇânâm iti ṣaṣṭhî caturthyarthe ârṣî* : il faut : *gobrâhmaṇebhyaḥ*.

E. S. : *gobrâhmaṇebhyaḥ*.

40. 4 : *mâm iti dvitîyâ chândasatvât* [1].

E. S. : non signalé.

49. 39 : *trayâ*.

glose : *tubhyam iti pâṭhe trayety arthe : ârṣam tat*.

E. S., 40 : *tava* [2].

57. 15. *d* : *bhrâtâ dṛṣṭvâ Lakṣmaṇam âgatam*.

glose : *Lakṣmaṇam ṣaṣṭhyarthe dvitîyâ*. Pas d'indication d'*ârṣa* [3].

E. S., 16. *b* : *saṃjagarhe 'tha tam bhrâtâ jyeṣṭho Lakṣmaṇam âgatam*. Pas de glose.

63. 3 : *paramparâyâḥ*, pour : *paramparayâ*.

glose : *tṛtîyârthe ṣaṣṭhî*. Sans indication d'*ârṣa*.

E. S. : sans glose.

IV. 4. 34 : *vânaraṃ rûpam*.

glose : *vânarasyedam : ârṣo 'ṇ*.

E. S., 35 : non signalé.

23. 19, *b* : *dinakarâd iti pañcamî ṣaṣṭhyarthe*. Sans indication d'*ârṣa* ; pour *dinakarasya*.

E. S., 18, *d*, ne relève pas cet ablatif, mais l'explique [4].

35. 23 : *prathamabhayasya hi çaṅkitâḥ*.

glose : *ṣaṣṭhy ârṣî* ; pour : *°bhayena* [5].

E. S. : même texte avec cette glose : *Vâlivadhajanitabhayaçaṅkitâḥ*.

[1] On aurait pu, sinon dû, employer le nominatif : *nâhaṃ çakyo bhettum*...

[2] Nous sommes en présence de trois leçons : *naiṣa vârayituṃ çakyas trayâ, tubhyam, tava*.

La première est la plus régulière.

[3] Le glossateur lit : *bhrâtâ Lakṣmaṇasya*, mais l'accusatif *Lakṣmaṇam* peut être considéré comme le complément de *dṛṣṭvâ*. Dans l'édition du Sud il est régi par *saṃjagarhe*.

[4] Les deux éditions ne présentent pas le même texte pour ce demi-çloka.

Texte de Bombay : *Astamastakasaṃnaddharaçmer dinakarâd iva*.

Édition du Sud : *Astamastakasaṃruddho raçmir dinakarâd iva*.

Voici sa glose : *Astâdriçikharaniruddhaḥ dinakarâd udgacchan raçmir iva babhau*.

[5] On dit en français : trembler *de* frayeur, pour trembler *par* frayeur.

37. 3 : *paççimasyàm ity àrṣaḥ.*
E. S. : *paccimàyàm.*

V. 14. 10 : [ *vṛkṣà* ] *mumucuḥ puṣpavṛṣṭayaḥ.*
glose : *puṣpavṛṣṭiḥ*, sans indication d'*àrṣa.*
E. S. : ni correction, ni observation.
16. 11 : *asyà nimitte Sugrìvaḥ pràptavàn* (*aiçvaryam*).
glose : *saptamyarthe ṣaṣṭhì* ; sans indication d'*àrṣa.* Elle poursuit : *asyàṃ nimittabhùtàyàṃ satyàm ity artha iti Tìrthaḥ.*
E. S. : sans glose.
25. 9 : *Sìtayeti, ṣaṣṭhyarthe tṛtìyà* ; sans indication d'*àrṣa.*
E. S. : *Sìtayà.* Pour : *Sìtàyàḥ.*
glose : *cyatyayena tṛtìyàrthe ṣaṣṭhì.* C'est le contraire.
48. 11 : *na senà gaṇaco cyavanti.*
glose : *gaṇaço cyavantìty atrotvam àrṣam* : il faut : *gaṇaçaç cyavanati.* La glose relève une variante : [ *Hanumati* ] *gaṇàñ cocayatìti.* Elle ajoute : *gaṇaçog ghanumàṃs tasmin senà nàvanti, tato na rakṣanti . . . tatra . . . pañcamîpràptau saptamy àrṣî.* Le locatif pour l'ablatif est archaïque : il faudrait [ *Hanumato* ] *gaṇàñ çocayataḥ.*
E. S., 12 : ***na . . . senà gaṇaçocyavanti***, sans indication d'*àrṣa*[1].
50. 6 : *matpurìm. . . gamane kiṃ prayojanam.*
glose : *matpurìgamane ; matpurìpràptàv ity arthaḥ ; àrṣaḥ ṣaṣṭhyabhàvaḥ.* Il faut le génitif d'après la glose.
E. S. : non signalé.
64. 17 : *kṛtakarmàṇo yùyam.*
glose : *kṛtakarmàṇo yuṣmàn ity artha : àrṣam idam.*
E. S., 15 : non signalé.

[1] Les deux éditions accompagnent ce çloka d'une longue glose, surtout l'édition de Bombay qui, comme toujours, est la plus riche sous ce rapport. Nous rencontrons ici deux mots ignorés de Bohtlingk : *gaṇaçoḥ* et *alasàram.* L'édition du Sud explique le premier par : *gaṇànàṃ çocayitar* : «celui qui fait du chagrin aux foules» c'est-à-dire ici : «qui disperse et bat les foules». L'autre est ainsi traduit par l'édition de Bombay : *kuṇṭhasàram*, et par l'édition du Sud : *jìrṇasàram.* C'est une épithète de *vajram.* En admettant la coupe [ *na* ] *vica alasàram*[ *vajram* ], au lieu de *vicàla-sàram*, il faudrait donc traduire : «N'attaque pas [ Hanumat ] avec un trait à la pointe émoussée (ou usée)».

VI. 1. 15 : *Sugrīvasyeti saptamyarthe ṣaṣṭhī* : pour : *Sugrīve*.
E. S. : non signalé.
8. 3 : *me jīvata ity ārṣī ṣaṣṭhī* ; il faut : *mayi jīvati*.
E. S. : non signalé.
10. 24 : *sarvasya janasyetyādi tṛtīyārthe ṣaṣṭhī*, génitif dans le sens d'instrumental. Pas mention d'archaïsme.
E. S. : pas de glose.
59. 30 : *bhūtaiḥ parivṛtais tīkṣṇaiḥ*. Il faut : *parivṛtas* [1].
E. S. : *bhūtaiḥ parivṛtas tīkṣṇaiḥ*.
74. 29 : *Sāgaram ity upari yoge ṣaṣṭhyarthe dvitīyā*. Sans indication d'*ārṣa*.
E. S. : sans glose.
112. 19. *a* : *prakṛtayaḥ*.
glose : *prakṛtiḥ*, sans indication d'*ārṣa*.
E.S., 115. 17. *c* : *prakṛtiḥ*.
123. 31 : *saha nārīṇāṃ vānarāṇām*.
glose : *vānarāṇāṃ nārīṇāṃ saha ; tābhiḥ sahety arthaḥ ; ṣaṣṭhy ārṣī*.
E. S., 126. 27 : *saha nārībhir vānarāṇām*.

VII, 35, 2 : *etābhyām*.
glose : *etayoḥ, ṣaṣṭhyarthe caturthy ārṣaḥ*.
E. S. : non signalé.
100. 4 : *Açvapatinaḥ*.
glose : *numārṣaḥ, Açvapater ity arthaḥ*.
E. S. : non signalé.

## COMPOSÉS ANORMAUX.

I 4, 3 : *sabhariṣyasahottaram*.
glose : *sabhariṣyam iti savicesanatve 'py ārṣaḥ samāsaḥ* [2].
E. S. : *sabhariṣyaṃ sahottaram* : sans autre indication.

[1] *Parivṛtais* est évidemment une distraction du compositeur, amenée par les instrumentaux qui encadrent ce mot.

[2] Le composé est védique ici. Il faut *saha bhaviṣyeṇa*, comme aussi, d'ailleurs, *sahottareṇa* et non *sahottaram*.

8. 22 : *ṛtrigbhir upasaṃdiṣṭo yathàvat kratur àpyatàm.*
glose : *upasaṃdiṣṭa iti tripadam, sam ity asyàpyatàm ity anenànvayaḥ vyavahitaprayoga àrṣaḥ* [1].

E. S. : *ṛtrigbhir upadiṣṭo'yaṃ yathàvat kratur àpyatàm.*

13. 12. c : *mahadàvàsàḥ.*
glose : *mahadàvàsà, ity atràtràbhàva àrṣaḥ*; pour : *mahanta àvàsàḥ* [2].

E. S. : supprime le second hémistiche des vers 11 et 12 de l'édition Bombay, de sorte que cette expression ne s'y trouve pas.

53. 18. b : *hairaṇyànàṃ rathànàṃ ca çvetàçvànàṃ caturyujàm.*
glose : *çvetàçvànàṃ caturyujàm : catuḥsaṃkhyàkaçvetàçvayuktànàm ity arthaḥ : àrṣaḥ samàsaḥ «rathànàṃ ca» iti pàṭhaḥ.*

E. S., 19, a : même texte.
glose : *caturbhir açvair yuktànàm.*

72. 12 : *ekàhneti taj abhàvo'nityaḥ samàsàntà iti : saptamyarthe tṛtìyà : ekadivase ity arthaḥ.* Sans indication de védisme : pour : *ekàhe.*

E. S. : *ekàhnà.*
glose : *àrṣo'yaṃ prayogaḥ.*

72, 22 : *ekaikaça ity àrṣam* [3].

E. S. : non signalé.

75. 21. d : *parapuraṃ jayam ity àrṣam asaṃjñàyàm* [4].

E. S., 22. b : non signalé.

II. 18. 16 : *yatomùlam.*
glose : *yan mùlam ity arthe : àrṣam etat.*

[1] *Sam*, ainsi séparé d'*àpyatàm* auquel, d'après la glose, il devrait s'adjoindre, constitue un védisme. On voit que l'édition du Sud a remplacé ce préfixe par le pronom *ayam.*

[2] Bohtlingk qui cite cette expression indique, comme unique référence, ce passage du Ràmàyaṇa, mais par les chiffres : 1, 12, 11, que ne justifie pas l'édition de Bombay qu'il désigne habituellement par l'initiale B, pour la distinguer de l'édition Gorresio.

[3] Ce mot est entré dans la langue classique.

[4] La glose voit un archaïsme dans ce mot, parce qu'il ne s'agit pas d'une *saṃjñà.* Observons qu'il s'applique aux personnes et non, comme ici, aux choses.

E. S. : *yatomûlam.*
glose : *yat kâraṇakam*, sans indication d'*ârṣa.*

63, 13 : *çabdavedhyam idaṃ phalam.*
glose : *çabdavedhitvam ity arthe ârṣam.*
E. S. : *çabdavedhyamayaṃ phalam.*
glose : *çabdavedhyahetukam.*

91, 53 : *ekamekaṃ puruṣam.*
glose : *atraikaṃ bahuvrîhivad iti ; bahuvrîhivadbhâvâbhâva ârṣaḥ ;* pour : *ekaikam.*
E. S., 52 : non signalé.

III, 47, 18, *c* : *vaimâtro Lakṣmaṇaḥ.*
glose : *çubhrâdiṣu vimâtṛçabdapâṭhe 'py ârṣo 'ṇ ; asahodaro bhrâtety arthaḥ ; vibhinnâyâ mâtur apatyaṃ vaimâtraḥ.* V, 35, 22, on lit : *dvaimâtraḥ.*
E. S. *a* : *dvaimâtraḥ.*

48, 4 : *vaimâtraḥ.*
glose : *vaimâtraḥ prâgvat ; «dvaimâtra» iti pâṭhe dvitîyâ mâtâ dvimâtâ ; tadapatyam ity arthe «mâturut» ity utrâbhâva ârṣaḥ* [1].
E. S. : *dvaimâtraḥ*, sans glose.

51, 45 : *agnidâram.*
glose : *dârâgnim, paranipâta ârṣaḥ* [2].
E. S. : non signalé.

IV, 24, 32 : *divyena dehâbhyudayena yuktaḥ.*
glose : *divyadehena prâpyo yo 'bhyudayas tena yuktaḥ ; samâsa ârṣaḥ ;* il faut : *divyadehâbhyudayena*, comme on a *manuṣyadehâbhyudayam* au pâda précédent.
E. S. : non signalé.

VI, 37, 1 : *naravânararâjânau sa tu Vâyusutaḥ.*
glose : *nareti ; Râmasugrîvau, ṭaj abhâva ârṣaḥ* [3].
E. S. : *naravânararâjau tau sa ca Vâyusutaḥ.*
sans glose.

[1] Böhtlingk ignore ce mot ; il écrit : *dvaimâtura.* Pour *ut*, voir Pâṇini.
[2] Interversion archaïque.
[3] Au sujet de *ṭac*, cf. Pâṇini, 5, 4, 91-112.

40. 29 : *nicicarety ârṣaḥ*, pour : *niçâcara*.
E. S. : non signalé.
60. 48 : *bherisahasram*.
glose : *bheriṇâṃ sahasram ity arthaḥ : ârṣaḥ samâsaḥ*.
E. S., 49 : *sahasraṃ bheriṇâm*.
79. 26 : *kṛtapratikṛtânyonyaṃ kurutâm* (sic).
glose : *kṛtapratikṛtâni : ârṣo 'dâdeço vibhakteḥ* [1].
E. S. : non signalé.
88. 57 : *kṛtapratikṛtânyonyam*.
glose : *anyonyaṃ kṛtapratikṛtâ ârṣo dâ : kṛtapratikṛte yattau babhuvatur ity arthaḥ*.
E. S., 89, 22 : non signalé.

VII. 5. 45 : *praçamaṃkarâḥ*.
glose : *praçamaṃkarâ ity ârṣaḥ khac* [2].
E. S., 46 : non signalé.
87. 25. *b* : *stripuṃsor yâvad icchasi*.
glose : *stripuṃsoḥ samâsântâbhâva ârṣaḥ : stripuṃsayor âvayoḥ*.
E. S., 24, *d* : non signalé.

## SUFFIXES ANORMAUX.

I. 4. 2 : *caturviṃçat*.
glose : *caturviṃçatir ity arthakac chândasaḥ*.
E. S. : non signalé.
30. 6 : *yattau paramadhanvinau*.
glose : *yattau saṃnaddhau paramadhanvinâv ity ârṣam* ; pour : *paramadhanvanau* [3].
E. S. : non signalé.

[1] Il semble qu'il faudrait *kṛtapratikṛtâny anyonyam akurutâm*, tandis que ci-après on doit lire, suivant la glose : *anyonyaṃ kṛtapratikṛte yattau*, « acharnés à se rendre coup pour coup ».

[2] Böhtlingk relève cette expression dans son premier supplément, mais sans observation. Sur *khac*, voir Pâṇini.

[3] La différence des deux expressions me paraît être celle-ci : *paramadhanvin* « très grand archer » : *paramadhanvan* « qui a un très grand arc ».

41. 9 : *Asamañja.*

glose : *Asamañjaputra iti saṃbodhanam ; ṅabhâra ârṣaḥ* ; pour : *Asamañjin.*

E. S. : ***Asamañjaputra.***

73. 12 : *vaivâhyam uttamam.*

glose : *uttamaṃ vaivâhyam, ârṣaḥ syañ* [1] ; pour : ***vaivâhikam.***

E. S. : non signalé.

II. 15. 6, *d* : *tiryagvâhâç ca kṣiriṇaḥ.*

glose : *kṣirapûrṇâḥ : kṣiram atra jalam ; ṅîbabhâra ârṣaḥ* ; pour : *kṣiriṇyaḥ* [2].

E. S., *b* : texte différent : ***tiryagvâhâḥ samâhitâḥ.***

19. 35 : *mâtur apriyaçaṃsivân.*

glose : *apriyaṃ çaṃsiṣyan : krasur ârṣaḥ* [3].

E. S. : même texte.

glose : *apriyam abhidhâtukâmaḥ*, sans mention d'*ârṣa.*

20. 44 : *tasyâḥ kathaṃ nu kharavâdinaṃ . . . vadanaṃ draṣṭuṃ . . . çakṣyâmi ?*

glose : *kharavâdinam ; lugabhâra ârṣaḥ ; kharavâdi paruṣavadanaçilaṃ tasyâ vadanaṃ kathaṃ draṣṭuṃ* ***çakṣyâmi*** [4].

E. S. : ***kharavâdi tat.***

30. 9 . *yasya pathyaṃcarâm âttha yasya câvthe 'varudhyase.*

glose : ***pathyaṃcarâm ity*** *atra* ***mum*** *ârṣâḥ* ; il faut : ***pathyacarâm.***

E. S. : *yasya pathyaṃ ca Râmâttha yasya ca . . .* [5].

39, 22 : *kṣaṇamâtravirâgiṇaḥ.*

glose : ***kṣaṇamâtravirâgiṇya ity arthaḥ . . . virâgiṇa*** *ity atra ṅîbabhâra ârṣaḥ* [6].

[1] Le taddhita *ya(syañ)* est archaïque.

[2] L'affixe masculin au lieu de l'affixe féminin *î* (*ṅîp*) constitue un archaïsme.

[3] Le suffixe *vaṃs* (*krasuḥ*) est archaïque.

[4] L'augment (*agâma*) *nam* est défectueux. Sa non-suppression (*lugabhâra*) constitue un archaïsme.

[5] Cette variante paraît avoir été imaginée pour garder le *pathyam*, tout en évitant l'archaïsme. Admirons alors son ingéniosité.

[6] Cf. ci-dessus, II, 15, 6.

E. S. : *kṣaṇamātrād virāgiṇaḥ*, sans indication d'archaïsme.

52. 36 : *nityadā*.

glose : *nityadā sarvadā; chāndaso dāpratyayaḥ* [1].

E. S. : non signalé.

109, 35 : *tvatto janāḥ pūrvatare dvijāç ca*.

glose : *pūrvatare çreṣṭhāḥ; ārṣam idam;* pour : *pūrvatarāḥ* [2].

E. S. : *tvatto janāḥ pūrvatare'varāç ca*, sans indication d'archaïsme.

III. 5, 18 : *nityadā*.

glose : *nityadety ārṣam* [3].

E. S. : non signalé.

5, 31 : *lokāḥ. . . brāhmyāç ca nākapṛṣṭhyāç ca*.

glose : *Brāhmyā iti; ubhayatra syañ ārṣaḥ; brahmalokā nākapṛṣṭhalokāç ca*.

E. S. : non signalé.

5, 36 : *Rāma, pratisrotām anuvraja*.

glose : *ābantatvam ārṣam. . . pratisrotasaṃ kṛtvā vraja* [4].

E. S., 37 : même texte.

glose : *tāb ārṣaḥ; pratisrotasaṃ kṛtvā*.

20, 11 : *brahmaghnāḥ*.

glose : *brahmaghnā ity arthaḥ* [?] (sic).

E. S. : même texte sans glose.

25, 12 : *vṛtaḥ pāriṣadāṃ gaṇaiḥ*.

[1] *Nityadā* pour *nityam* semble, aussi bien que *sarvadā*, entré dans le langage classique, et le purisme de Râma ne se comprend guère ici.

[2] Bohtlingk (art. *pūrva*) signale ce texte et sa scholie ou glose, sans observation. Il indique le çloka trente-quatrième au lieu du trente-cinquième. Il cite aussi l'édition Gorresio qui porte : *pitāmahāḥ pūrvatarāç ca teṣām*, II, 118, 30.

[3] Voir ci-dessus.

[4] La glose explique ensuite ce que l'on entend par remonter le cours d'une rivière, afin que nul n'en ignore : *pūrvavāhinyāṃ puruṣeṇa paçcimābhimukhatayā gamane pratisrotastvaṃ bhavati*. L'édition du Sud fournit la même explication : *nadyāṃ pūrvavāhinyāṃ*, etc. *Āp* et *ṭāp* désignent également ici l'affixe *ā* ou *ām*.

glose : *pârisadâm ; nuḍabhâva ârṣaḥ* : il faut : *pârisadânâm* [1].

E. S., 11 : *parivṛto ghorai Râghavo Rakṣasâṃ gaṇaiḥ*, sans glose.

53. 1 : *Maithilî . . . bhaye mahati vartinî.*

glose : *vartinîty asupy api ṇinir ârṣaḥ* [2].

E. S. : non signalé.

64. 62, *b* : *kâlakarmaṇâ*.

glose : *kâlasâdhyaṃ karma nâças tena «kâladharmaṇâ» iti pâṭhe 'pi tadrûpeṇa kâladharmeṇety arthaḥ : tatpuruṣe 'nij ârṣaḥ* [3].

E.S., *f* : *kâladharmaṇâ*, sans glose.

69. 29 : *Mahâpakṣmeṇety ârṣam* ; pour : *Mahâpakṣmaṇâ*.

E. S. : non signalé.

IV. 22. 29, *d* : *daṃṣṭrâkarâlavân*.

glose : *ârṣaḥ svârthe matup : daṃṣṭrâkarâla ity arthaḥ* [4]. Cf. *infra* : V, 57, 4, et *alias*.

E. S., *b* : non signalé.

46. 15 : *Apsarasâlayam*.

glose : *Apsarasaçabdo 'kârânto 'py ârṣaḥ*.

E. S. : non signalé.

54. 13 : *iṣatkâryam*.

glose : *îsatkaram ; khalabhâva ârṣaḥ*.

E. S. : non signalé.

65. 4 : *triṃçatam*.

glose : *triṃçad ity arthe triṃçatam ity ârṣam*.

E. S. : non signalé.

66. 4 : *Ariṣṭaneminaḥ*, pour : *Ariṣṭanemeḥ*.

glose : *Kâçyapasya ; nântatvam ârṣam*.

E. S. : non signalé.

66. 8 : *Apsarâpsarasâṃ çreṣṭhai*.

[1] Le poète semble avoir confondu *pariṣad* et *pâriṣada*.

[2] Même lorsqu'il ne s'agit pas de locatif, le suffixe *in* est archaïque. Il faut donc ici *vartamânâ*.

[3] L'*anij* ou suffixe *an* de la leçon *kâladharmaṇâ* est un archaïsme. Comme on le voit, l'édition du Sud suit cette leçon vicieuse.

[4] L'affixe *vân* est inutile ici.

glose : *Apsarā ity ekavacanānto 'pi saṃdhir ārṣaḥ. Apsarā ity ābanta ārṣa ity anye*[1].

E. S. : même texte.

glose : *Apsareti nirdeça ārṣaḥ.*

V. 5. 25 : *sānusṛtāsrakaṇṭhim.*

glose : *anusṛtāsreṇa pravṛttabāṣpeṇa sahavartamānaḥ kaṇṭho yasyās tām . . . atra īṇ ārṣaḥ. «kaṇṭhām» iti vā pāṭhaḥ*[2].

E. S. : non signalé.

24. 40 : *yakṛtplīham.*

glose : *plīhaṃ hṛdayavāmabhāgastho gulmākhyo māṃsaviçeṣaḥ : yady api tadvācakaḥ plīhā ity ākārāntaḥ, tathāpy adantatvam ārṣam*[3].

E. S. : non signalé.

45. 10 : *dhanuṣmadbhiḥ.*

glose : *«dhanurmadbhiḥ» iti pāṭhe ārṣaṃ rutvam*[4].

E. S. : pas de glose.

53. 40 : *arcimāli*, pour : *arcirmāli.*

glose : *arcimālity atra nirephatārṣī*[5].

E. S. : non signalé.

57. 4 : *°candrāṃçuçiçirāmbumat.*

glose : *matub ārṣaḥ. Mat* est archaïque.

E. S., 3 : non signalé.

VI. 10. 18 : *bhinnaromāḥ sravanti* ; pour : *°romāṇaḥ.*

glose : *bhinnaromā ūrdhvaromāṇaḥ : adantatvam ārṣam.*

E. S. : non signalé.

[1] J'ai déjà relevé ce passage dans l'article consacré aux Saṃdhis irréguliers. Je le rappelle ici, à l'occasion de la finale *ā* que certains glossateurs, *anye*, estiment un archaïsme.

[2] L'expression °*kaṇṭhim* pour °*kaṇṭhām* est répétée quatre fois dans ce çloka.

[3] On lit dans Bohtlingk (art. *yakṛt*) le duel *yakṛtplīhānau*, emprunté au *Suçruta*, I, 79, 9; II, 313, 16.

[4] L'archaïsme n'existe, on le voit, que dans la variante.

[5] Cette expression trouverait mieux sa place, peut-être, parmi les composés irréguliers. Je la place ici pour l'opposer à *dhanurmadbhiḥ*. Ainsi donc, il faut écrire *arcirmāli* et non *arcismāli*, comme on écrit *arcismat* ou *dhanusmat*. On sent ici la différence entre l'euphonie interne et l'euphonie externe.

39. 17 : *çikharam. . . divispṛçam.*
glose : *divispṛçam divispṛk : pūrvapade : « hṛddyubhyāṃ ca » iti ṅeraluk ; spṛçeḥ kapratyayaç cārṣaḥ*[1].

E. S., 18 : ***çikharam. . . divispṛçam***, sans glose.

43, 42 : *divaukasaiḥ*, pour : *divaukobhiḥ.*
glose : *divaukasair devaiḥ : ārṣaḥ prayogaḥ.*

E. S., 43, 43 : *divaukasaiḥ.*
glose : *akārāntatvam ārṣam.*

52, 7 : *cūlanirbhinnadehinaḥ.*
glose : *innantatvam ārṣam* : il faut : *°nirbhinnadehāḥ.*

E. S. : non signalé.

59, 12 : *dhvajachatrajuṣṭam*, pour *°chattra°.*
glose : *dhvajachatre tugabhāva ārṣaḥ*[2].

E. S. : ***dhvajaçastrajuṣṭam.***

128, 82. *d* : *nityadā.*
glose : *nityadā nityam : ārṣo dāpratyayaḥ.*

E. S., 131, 77, *f* : *sarvaçaḥ.*

VII. 5. 14, *e* : *prabhaviṣṇavaḥ.*
glose : *prabhaviṣṇavaḥ : yaṇārṣaḥ : prabhava iti yāvat.*

E. S., 15. *a* : *prabhaviṣṇavaḥ.*
glose : *prabhaviṣṇavaḥ* : sans indication d'archaïsme[3].

55. 4 : *dvādaçamaḥ*, pour : *dvādaçaḥ.*
glose : *dvādaçasaṃkhyāpūraṇaḥ : saṃkhyāder api maḍārṣaḥ.*

E. S. : non signalé.

70. 9 : *varṣe dvādaçame.*
glose : ***dvādaçame dvādaçe***, sans indication d'*ārṣa.*

E. S. : sans correction, ni indication d'*ārṣa.*

[1] D'après le vārttika *hṛddyubhyāṃ ca* (voir Pāṇini, 6. 3. 9), la désinence du locatif ne s'élide pas après *hṛd* ; le suffixe [kṛt] *a* est irrégulier après *spṛç* : il faudrait *divispṛk.*

[2] Ce composé présente encore une autre anomalie, le non-redoublement de *ch* après une voyelle brève. Cf. Berg., n° 83 et st. 90. Il faudrait : *dhvajacchattra°.*

[3] Le çloka 14[e] de l'édition de Bombay a 6 pādas, et le 15[e] de l'édition du Sud n'en a que deux, précisément les derniers de l'autre.

109, 4 : *Brahmam āvartayan param.*

glose : *Brahmam āvartayann ity akārāntatvam ārṣam; param Brahmety arthaḥ;* il faut : *Brahmāvartayat.*

E. S. : même texte.

glose : *akārāntatvam ārṣam;* sans autre rectification.

## LOPAS ANORMAUX.

I, 4. 17. *a* : *praçastaryau . . . Kuçīlavau.*

glose : *praçastaryāv itīḍabhāvanalopau chāndasau* [1].

E. S., 16, *c* : non signalé.

8. 16. *a* : *vardhantām*, pour : *vardhatām.*

glose : *chāndaso 'nilopaḥ.*

E. S., 15, *c* : non signalé.

40. 9 : *kiṃ kariṣyāma, bhadraṃ te.*

glose : *vayaṃ kiṃ kariṣyāma, salopaç chāndasaḥ;* il faut : *kariṣyāmaḥ.*

E. S., 8 : non signalé.

65. 19. *d* : [*vayaṃ*] *sma sutoṣitāḥ;* pour : *smaḥ.*

glose : *smeti visargalopa ārṣaḥ.*

E. S., 17, *f* : non signalé.

II. 37. 34 : *pravidhīyateti.*

glose : *pravidhīyata iti chedaḥ, ikāralopa ārṣaḥ.*

E. S. : même texte.

glose : *atra saṃdhir ārṣaḥ* [2].

56. 21 : *baddhakatām.*

glose : *baddhakatām, baddhakaraṭām, chāndaso varṇalopaḥ.*

E. S. : même texte.

[1] Bohtlingk (art. *pracastarya*) cite ce passage ainsi : «R. I, 4, 15. Schol. in der Calc. Ausg. : *iḍabhāvanalopau chāndasau.* Vgl. *pracaṃstarya*», sans plus se décider pour une forme que pour l'autre.

[2] Cet article en effet, ainsi que plusieurs autres ci-après, trouverait aussi bien sa place dans la liste des saṃdhis irréguliers; c'est à cause de la mention du *lopa* que je l'ai réservé ici. Je me suis du reste expliqué dans l'avertissement sur les cas de ce genre.

glose : *kudyârthe kalpitâstaraṇâm*, sans indication de *chândasa*.

91. 59 : *na gamiṣyâma daṇḍakân* : pour : *gamiṣyamo*.
glose : *na gamiṣyamety ârṣaḥ salopaḥ*.
E. S., 58 : non signalé.

93. 7 : *prâptâḥ sma* ; pour : *smaḥ*.
glose : *chândaso visargalopa*.
E. S. : non signalé.

III. 42. 22 : *bhakṣayan vicacâra*.
glose : «*bhaktvâdan*» *iti pâṭha*, *ârṣo 'nunâsikalopaḥ*[1].
E. S. : *bhaṅktvâ 'dan* (sic).

60. 35 : *hâ Siteti punaḥ punaḥ*.
glose : *hâ Site* ; *ikâralopa ârṣaḥ*.
E. S. : non signalé.

61. 29 : *hâ priyeti*.
glose : *hâ priye ititi* ; *ikâralopa ârṣaḥ*.
E. S., 30 : non signalé.

69. 14 : *ehi raṃsyâvahety uktvâ*.
glose : *atra ikâralopa ârṣaḥ*.
E. S. : non signalé. Pour *raṃsyâvaha iti*.

IV. 17. 11. *d* : *Vâlinam . . . . . harilocanam* ; pour : *haritalocanam*.
glose : *harilocanam pitanetram* : *haricchabdaḥ pitaparyâyaḥ* : «*Haridrâbhaḥ pâlâço harito harit*» : *iti koçaḥ* ; *ârṣas talopaḥ*[2].
E. S., 12. *b* : non signalé.

V. 25. 11 : *hâ Sumitreti* ; pour : *Sumitra iti*.
glose : *hâ sumitretîty atrekâralopa ârṣaḥ*.
E. S. : non signalé.

34. 1 : *duḥkhâd duḥkhâbhibhûtâyâḥ*.
glose : *alug ârṣaḥ duḥkhaparamparâbhinnâyâ ity arthaḥ*[3].
E. S. : non signalé.

[1] L'irrégularité n'est que dans la variante, adoptée et corrigée par l'édition du Sud, qui d'autre part omet le saṃdhi.
[2] Première citation de l'Amarakoça, sauf erreur.
[3] Le premier *duḥkha* serait de trop. Ou bien il faudrait lire : *duḥkhaduḥkha*.

45, 1 : *saptârcirarcasaḥ* : il faut : *saptârcirrarcasaḥ*.
glose : *ârṣo rephalopaḥ*.
E. S. : non signalé.

VI, 8, 3 : *sarve . . . . . rañcitâḥ sma*.
glose : *ârṣo visargalopa iti Katakaḥ* : il faut : *smaḥ*, d'après Kataka qui lit : *vayaṃ smaḥ*.
E. S. : non signalé.
31, 45 : *sa Vidyujihvena sahaiva*.
glose : *sa Vidyujihveneti cchandovaçât takâralopaḥ* : il faut : *Vidyudjihvena* [1].
E. S. : non signalé.
73, 26 : *khe 'ntardadhe 'tmânam*.
glose : *antardadhe 'tmânam ity atrâkâralopaç chândasaḥ* : il faut : *anthardadha âtmanam* [2].
E. S., 25 : non signalé.

VII, 7, 2 : *añjanagirîva*.
glose : *añjanagirîveti vibhaktilopa ârṣaḥ, tataḥ saṃdhiḥ* : pour : *añjanagirir iva* [3].
E. S. : non signalé.
65, 18 : *asyâçramasamîpataḥ*.
glose : *asyâçrameti luptaṣaṣṭhikam asyâçramasya samîpataḥ*, sans indication d'*ârṣaḥ*.
E. S. : ni corrigé ni signalé.
98, 15 : *pariṣanmadhye* : pour : *pariṣado madhye*.
glose : *pariṣad iti luptaṣaṣṭhyantam*.
E. S. : non signalé.
107, 8 : *çighram âkhyâtu mâ ciram*.
glose : *âkhyâtu mâ ciram ity atra tumo 'nusvâralopa ârṣaḥ* : il faut : *çighram âkhyâtum*.
E. S. : [*idaṃ gamanam*] *svargâyâkhyântu : mâ ciram*.

(1) Râma semble considérer cette suppression comme légitime, puisque, non plus que l'édition du Sud, il ne signale d'*ârṣaḥ*. Ce serait une *licence* poétique.

(2) La suppression légitime de l'*a* d'*antar* aura amené celle de l'*â* d'*âtmanam*, si ce n'est le besoin du vers.

(3) La suppression de la flexion est un archaïsme : après la flexion le saṃdhi.

## Pâṭhas vieillis.

III. 5. 16 : *çoṇâṃçurasanâḥ sarve.*
glose : « *çoṇâçmarasanâḥ* » *iti pâṭhe padmarâgasadṛçarasanâ ity arthaḥ* : « *çoṇâṃçu* » *ity eva prâcînaḥ pâṭha iti Katakaḥ.*
E. S. : même texte.
glose : *raktakântiyuktarasrâḥ*, sans autre observation.

IV. 64. 3 : *pratibimbam avasthitam.*
glose : *prâcînaḥ pâṭhaḥ.*
E. S. : *pratibimbam iva sthitam*. sans glose.
67. 7 : *ambarîṣopamaṃ dîptaṃ vidhûma iva pâvakaḥ.*
glose : *prâcînaḥ pâṭhaḥ.*
E. S. : *ambârîṣam ivâdîptaṃ vidhûma iva pâvakaḥ.*
glose : *bhrâṣṭram* (1), sans autre observation.

V. 1. 93, *e-f* : *Hanûmân Râmakâryârthî bhîmakarmâ kham âplutaḥ çramaṃ ca Plavagendrasya samîkṣyotthâtum arhasi.*
glose : **prâcînaḥ pâṅktaḥ pâṭhaḥ** (2).
E. S., 96, *c-d* : *Hanûmân Râmakâryârthaṃ bhîmakarmâ kham âplutaḥ.*
et 101, *c-d* : *çramâṃ ca Plavagendrasya samîkṣyotthâtum arhasi* (3). Pas de glose.
1, 102 : *jaharṣa ca nanâda ca.*
glose : *prâcînaḥ pâṭhaḥ* . . . « *nananda* » *iti tv âdhunikakalpitaḥ pâṭhaḥ* (4).
E. S., 110 : *jaharṣa ca nananda ca.*
1, 155 : *tad dṛṣṭvâ vyâditaṃ tv âsyam.*

(1) Synonyme d'*ambarîṣam* « poêle à frire ».
(2) Ce texte *paṅkti* est vieilli.
(3) Les cinq çlokas qui précèdent celui-ci sont ceux que la glose de l'édition de Bombay donnent comme ayant été, suivant Kataka, rejetés par les précédents éditeurs : *kecic chlokâḥ prakṣiptâḥ parair iti Katakaḥ.*
(4) *âdhunika* opposé à *prâcînaḥ*.

glose : *iti prâcînaḥ pâṭhaḥ.*
E. S., 158 : sans glose [1].

## PATRONYMIQUES ANORMAUX.

I. 13, 27, *f* : *Sauvîrân Saurâṣṭreyâṃç ca pârthivân.*
glose : *Saurâṣṭre bhavân ity arthe ḍhagârṣaḥ* [2].
E. S., 25, *b* : non signalé.
75, 3 : *Jâmadagnyam.*
glose : *Jamadagneḥ çrapitur âgatam : atrârthe syañ ârṣaḥ.* Le *ya* est archaïque [3].
E. S. : non signalé.
75, 27 : *pitṛpaitâmahaṃ . . . dhanuḥ.*
glose : *pitṛpitâmahakramâd âgatam : uttarapadavṛddhir ârṣî.* Cf. II, 79, 5.
E. S., 29 : non signalé.

II. 68, 17 : *pitṛpaitâmahîm ity ârṣam Ikṣvâkûnâṃ pitṛpitâmahasaṃbandhinîm Ikṣumatîṃ teruḥ* [4].
E. S. : non signalé.
77, 2, *c* : *bâstikam.*
glose : *bâstikaṃ châgasamûham : ârṣaṣ ṭhak : bastojaḥ.*
E. S., 3, *a* : *bâstikaṃ châgasamûham*, sans autre observation.
105, 30 : *pûrvair gato mârgaḥ paitṛpitâmahair dhruvaḥ.*
glose : *vṛddhir ârṣî pitṛpaitâmahair ity arthaḥ «Pitṛpaitâmahaḥ» iti pâṭhe tatsaṃbandhî mârga ity arthaḥ.*

[1] L'édition du Sud fait précéder ce vers de dix autres qu'elle regarde comme interpolés et rejetés (*prakṣiptaçlokâḥ*). Elle les met entre crochets et leur donne une numérotation spéciale. L'édition de Bombay signale seulement les cinq derniers, en ajoutant : *çlokâs tu prakṣiptâ iti Katakaḥ.*

[2] Il ne s'agit pas de descendance (*ḍhak*) d'où l'archaïsme ou l'impropriété du terme. Cf. *infra*, VII, 38, 17.

[3] Il ne saurait s'agir ici de descendance, puisqu'il est question d'un arc : dès lors ce patronymique est irrégulier. C'est l'arc provenant de Jamadagni. Cf. *infra*, VI, 28, 2.

[4] La rivière d'Ikṣumatî était alliée au père et à l'aïeul des Ikṣvâkus. Ici encore il ne s'agit pas de descendance : par conséquent ce patronymique est irrégulier.

E. S. : . . .gato mârgaḥ pitṛpaitâmaho dhruvaḥ.
sans glose.

IV. 9. 3 : *râjyaṃ pitṛpaitâmaham* ; vide supra, I. 75. 27.
glose : ***ârṣatvâd uttarapadavṛddhiḥ.***
E. S. : non signalé.

VI. 28. 2 : *nyagrodhân iva Gâṅgeyân.*
glose : *Gâṅgeyân Gaṅgâtaṭotpannân : anapatye 'pi ḍhag ârṣaḥ* [1].
E. S. : **non signalé.**
32. 29 : *ahaṃ* [*Sîtâ*] *Dâçarathenoḍhâ.*
glose : *Dâçarathena Daçarathaputreṇa : anârṣaḥ* [2].
E. S. : sans glose.

VII. 5, 43 : *Mâleyâḥ.*
glose : *Mâleyâḥ «itaç câniñaḥ» iti ḍhak* [3].
E. S., *44* : sans glose.
8. 23 : *Sâlakaṭaṅkaṭe*, pour : *Sâlakaṭaṅkatiye.*
glose : *Sâlakaṭaṅkaṭâ Mâlyavadâdeḥ pitâmahî Vidyutkeçapatnî tadîye vaṃçe : vṛddhâc châbhâva ârṣaḥ* [4].
E. S. : non signalé.
38. 17 : *Kâçeya.*
glose : *Kâçideçe bharaḥ Kâçeyaḥ ḍhag ârṣaḥ* [5].
E. S., 18 : sans indication.

[1] Patronymique irrégulier, puisqu'il ne s'agit pas de descendance.

[2] Le patronymique est Dâçarathi. Il faut donc *Dâçarathyoḍhâ.*

[3] Bohtlingk, 1er suppl., dit à l'article *Mâleya* : «Patron. von Mâli = Mâlin, N. pr. eines Râksasa». Il cite ce passage de l'édition Bombay. Il n'y a donc pas d'irrégularité. J'ai relevé l'expression *ḍhak* pour la glose. Cf. Pâṇ., IV, 1, 122.

[4] Böhtlingk (art. *Çâlakaṭaṅkaṭa*) cite ce passage avec sa glose, mais ne reconstitue pas le patronymique. Sur l'expression *vṛddhâccha*, cf. Pâṇini, IV, 2, 114, 141, 142.

[5] Pratardana est originaire (*bhara*) de Kâçi dont il est roi, mais, suivant la glose, cela ne constitue pas une descendance, et ne justifie pas dès lors le patronymique.

## SÂDHUS ARCHAÏQUES.

II 109. 19 : *pratyagâtmam imaṃ dharmam.*

glose : *pratyagâtmano jîvân uddiçya pravṛttam ity arthe. pratyagâtmam ity ârṣatvât sâdhuḥ* [1].

E. S. : même texte.

glose : *âtmânaṃ pratyarinâbhûtatvena pravṛttam.* sans autre observation.

118. 33 : *dattâ vâsmiṣṭavad devyai.*

glose : *iṣṭavaddevyai iṣṭâyai devyayai râjyai iṣṭam iti bhave ktaḥ : iṣṭam icchâ tadvatyai viṣayatâsaṃbadheneti akṣarârthaḥ : ârṣaṃ vâ sâdhutvam uktârthe ; yad vâ saṃtânecchâvatyai devyai ity arthaḥ* [2].

E. S. : sans glose.

V, 28. 6, *b* : *garbhasya jantor iva çalyakṛntaḥ.*

glose : *çalyaṃ çastraṃ tena kṛntatîti : çalyakṛnta Ambaṣṭhavaidyaḥ ; ârṣatvât sâdhu* [3].

E. S., *d* : *garbhasthajantor iva çalyakṛntaḥ*, sans glose.

53, 2 : *dûtavadhyâ vigarhitâ.*

glose : *dûtavadhyâ dûtavadhaḥ : ârṣam idaṃ sâdhu* [4].

E. S. : *dûtavadhyâ*, sans observation.

53. 22, *a* : *ghoṣayanti kapiṃ sarve câra ity eva Râkṣasâḥ.*

glose : «*cârikaḥ*» *iti pâṭhe 'pi câra ity evârthaḥ :*

[1] On s'attendrait à *pratyagâtmânam ;* mais, avec un préfixe, ce mot, pris adjectivement, suit la première déclinaison. Voir Böhtlingk, art. *âtma*, qui cite précisément ce passage.

[2] Après avoir donné les divers sens possibles d'*iṣṭavat*, qu'il s'agisse d'un participe passé ou d'un participe présent, la glose ajoute : «Cette forme régulière est archaïque dans le sens de participe, ou parce qu'elle se rapporte à la reine désireuse de postérité.»

[3] *Çalyakṛnta* est normal mais archaïque. *Ambaṣṭha :* ce mot semble un défi à la règle qui veut que l's dentale ne se lingualise pas après un *a ;* mais, en vertu d'une anomalie demeurée inexpliquée, on dit aussi bien *stha* que *ṣṭha* à la fin d'un composé.

[4] Cette forme, bien que régulière (*sâdhu*), est archaïque.

*ârṣam sâdhutvam: çâracabdât svârthe ârṣa ikaḥ*[1].

E. S., 22, *d* : . . .*sarve çârika iti Râkṣasâḥ.*
glose : *çâraḥ*, sans autre remarque.

VI, 5, 19 : *çokam pratyâhariṣyâmi çokam utsṛjya mânasam.*
glose : *mânasam manasi vartamânam, pratyâharaṇasambhâraṇayâ prâg api çokotsargât ktvaḥ* (sic) *sâdhutvam*[2].

E. S. : sans glose.

101, 7 : *svapnayâne.*
glose : *svapnayâne svapne ity arthe ârṣam asya sâdhutvam.*

E. S., 102, 7 : *svapnayâne.*
glose : *svapnagamane*, sans autre indication.

## ANUSVÂRAS IRRÉGULIERS.

V, 4, 8, *d* : *kapirâjahitaṃkaraḥ;* pour : °*hitakaraḥ.*
glose : *hitaṃkara ity ârṣaḥ*[3].

E. S., *b* : non signalé.

VI, 53, 31, *b* : *bhûmir bhayakarî;* pour : *bhayaṃkarî.*
glose : *bhayakarî bhayaṃkarî. . .mum abhâva ârṣaḥ*[4].

E. S., 30, *d* : non signalé.

VII, 94, 24, *d* : *yajñasaṃvṛidham;* pour : *yajñasavṛidham.*
glose : *anusvâra ârṣaḥ; yajñasadaḥ savṛidhadeçam*

[1] La forme *çârîka* est régulière, mais désuète.

[2] Je relève ce passage à cause de l'expression *sâdhutvam* qui, pour la première fois, n'est pas accompagnée du terme *ârṣam*. Du reste, la glose est assez curieuse. *Ktvaḥ* est sans doute une faute d'impression pour *kṛtvaḥ*. Cf. Pâṇini.

[3] La même expression se trouve déjà au çloka 3 (çloka 2 de l'E. S.) sans mention d'*ârṣaḥ*.

[4] Précédemment l'anusvâra, dans un composé dont le second terme est *kara*, était un archaïsme; ici, c'est le contraire : l'archaïsme consiste dans son omission. L'usage aurait-il donc ses caprices dans l'Inde aussi?

*samprâptaḥ : tatra tiṣṭhatîti bhâvaḥ : «samṛddham» iti vâ pâṭha iti kaçcit.*

E. S., 25 *b* : non signalé [1].

## IRRÉGULARITÉS NON CLASSÉES.

II, 4, 7 : *çrutvâ pramâṇaṃ tatra tvaṃ gamanâyetarâya vâ.*

glose : *tatrarâjasaṃnidhau itarâyâgamanâya ; asarvaṇâmatvam ârṣam ; pramâṇaṃ nirṇetâ* [2].

E. S. : *çrutvâ pramâṇam atra tvaṃ gamanâyetarâya vâ.*

glose : *sûtaḥ çrutvâ Râmavâkyam iti çeṣaḥ : tataḥ Râmavâkyaçravaṇânantaram. Atra Daçarathasamîpe gamanâya itarâya agamanâya ca tvaṃ pramâṇaṃ kartâ* [3]. Sans indication d'*ârṣaḥ*.

III, 37, 4 : *api Râmo na saṃkruddhaḥ kuryât lokân arâkṣasân.*

glose : *apîti Rakṣasâṃ svastîty ârṣam api svasti bhaved api kṣemaṃ saṃpadyetâpi kim* [4].

E. S. : *api Râmo na saṃkruddhaḥ kuryât lokam arâkṣasam :* sans glose.

[1] Le 24e çloka de l'édition de Bombay compte six pâdas, tandis que celui de l'édition du Sud n'en compte que deux. Il en résulte que le 2e pâda du çloka 25 de cette édition répond exactement au 4e du çloka 24 de l'autre. Remarquer la variante signalée par la glose.

[2] Le sens est celui-ci : «Tu as entendu le désir du roi ; à toi de décider si tu dois retourner près de lui, ou si, au contraire, tu n'y retourneras pas.» Il fallait écrire : *gamanâyâgamanâya* (Cf. Pâṇini, I, 1, 28 et suiv.).

[3] «Le Sûta ayant ouï la réponse de Râma : voilà ce qu'il faut suppléer.» *Tatas :* «aussitôt après avoir ouï la réponse de Râma, etc.».

«*Quant à retourner de nouveau ici* près de Daçaratha *ou autrement, c'est à toi de décider.*» Les mots en italique sont ceux du texte, les autres sont du glossateur.

[4] «Puisse Râma, dans sa fureur, ne pas dépeupler les mondes de Râkṣasas! [mais leur donner la paix].» L'archaïsme consiste dans l'ellipse signalée par la glose.

VII, 32, 69 : *musalāni ca çūlāni sotsasarja tadā raṇe.*
glose : *sotsasarjety ārṣam : sahaiva tyaktarantа ity arthaḥ* [1].
E. S. : *musalāni saçūlāni hy utsasarjus tadārjune* : sans glose.

[1] *Sa* dans le sens de *sahā* est un archaisme. En traduisant *sotsasarja* par *sahaiva tyaktarantaḥ*, Râma semble avoir lu le pluriel, comme l'édition du Sud, qui a évité l'archaisme en écrivant *hy ut°*. Si *sa* désigne Arjuna, comme paraît l'indiquer le singulier *utsasarja*, il n'y a plus d'irrégularité, mais ce singulier ne rentre guère dans l'économie du sens général.

# LE DIWAN
# DE SÉLÂMA BEN DJANDAL,

## POÈTE ARABE ANTÉ-ISLAMIQUE,

PAR

M. CL. HUART.

La bibliothèque de la mosquée de Sainte-Sophie, à Constantinople, possède un manuscrit portant le numéro 4904, ainsi décrit dans le catalogue en langue turque publié en 1304 de l'hégire, p. 335 : « Recueil de trois traités : 1° *Bozoûgh el-hilâl fi'l-khiçâl el-moûdjibè lizh-zhalâl*[1], calligraphié par Djélâl-eddin ʿAbd-er-Raḥman es-Soyoûṭî; dos, tables, pauses, têtes de chapitre ornés et dorés; 2° Un traité sur les *Apophtegmes* de l'imâm ʿAlî rangés suivant l'ordre de l'alphabet, calligraphié par Yoûsouf Châhroûdî; table et pauses dorées; 3° Un livre dans lequel se trouvent les poésies de Sélâma ben Djandal es-Saʿdî, calligraphié par ʿAli ben Hilâl; dos, table, pause et signature du calligraphe dorés. »

C'est ce troisième traité qui nous intéresse. Celui qui l'a calligraphié est ʿAli ben Hilâl, plus connu sous le surnom d'Ibn-Bawwâb « fils du portier », parce que son père avait exercé ces fonctions dans un des palais des Bouïdes[2], l'un des créateurs de la calligraphie arabe. Ḥabîb-Efendi, dans son *Khaṭṭ u Khaṭṭâṭân*, qui a servi de base à mes recherches sur les calligraphes et les miniaturistes, dit que cette copie a été faite en 408

[1] Cf. Ḥadji-Khalfa, t. II, p. 50, n° 1808; Brockelmann, *Arab. Litteratur*, t. II, p. 147, n° 35. L'auteur du catalogue a confondu le nom du copiste avec celui de l'auteur.

[2] Cl. Huart, *Calligraphes et miniaturistes*, p. 80.

(1017) et que, contrairement aux énonciations du catalogue, les apophtegmes d'ʿAli, composés par Yoûsouf Châhroûdî, ont été tracés par la main de Yaqoût Mostaʿçémî [1]. J'ai fait copier le diwân de Sélâma ben Djandal, qui me paraît un exemplaire unique du recueil des poésies de ce poète antéislamique; je saisis l'occasion de remercier un de mes anciens élèves, M. Vadala, aujourd'hui interprète de l'Ambassade de France à Constantinople, pour le concours empressé qu'il m'a prêté en cette circonstance. Voici la description du manuscrit telle qu'elle m'a été fournie dans une note en langue turque :

آیا صوفیا کتبخانه سی دفترینك اوچنجی قسمنده مجموعه‌لر صره سنده درت بیك طقوز یوز درت نمرولی ده مقیّد ابن بواب خطیله درت یوز سکز سنه سنده یازلمش عربجه دیوان سلامه ابن جندال (*sic*) مشار الیه ابن بواب ابن مقله‌نك تلمیذی اولوب ابن مقله ایسه خط ثلث موجدیدر مذکور کتاب آلتمش بر صحیفه دن عبارت وهر بر صحیفه ده ایکی بیت واردر بیتلر ثلث خط ایله یازلمش بیتلرك شرحلری ایسه نسخیله یازلمش اکر مصرفدن چکنمك استنازلر ایسه کوزل وعینا اولمق اچون فطوغراف ایله آلنه بیلور بو افاده کتابی معاینه ایدن ذاتك افاده سیدر

Le diwân arabe de Sélâma ben Djandal, inscrit sous le numéro 4904, parmi les recueils factices, dans la troisième partie du catalogue de la bibliothèque de Sainte-Sophie, a été écrit en 408 par Ibn-Bawwâb. Cet Ibn-Bawwâb était élève d'Ibn-Moqla, qui est l'inventeur de l'écriture *thuluth*. Cet ouvrage se compose de soixante-une pages, dont chacune renferme deux vers. Ceux-ci sont tracés en caractères *thuluth*; quant aux commentaires qui accompagnent les vers, ils sont écrits en *naskhi*. Si

[1] Cf. Huart, *Calligraphes et miniaturistes*, p. 81.

l'on ne veut pas reculer devant la dépense, on peut photographier ce manuscrit, de manière à en avoir une reproduction belle et identique à l'original. Cette déclaration est formulée par quelqu'un qui a vu de ses propres yeux le manuscrit susdit.

Le peu que l'on sait de Sélâma ben Djandal a été recueilli par Ibn-Qotéïba, qui s'exprime en ces termes[1] : « Il appartient à la tribu des Banou-ʿÂmir (b. ʿAbîd b. el-Ḥârith b. ʿAmr b. Kaʿb b. Saʿd b. Zéïd-Manât b. Témîm); il est de l'antiquité antéislamique et faisait partie des chevaliers de la race de Témîm dont on tient compte. Son frère, Aḥmar ben Djandal, était également du nombre des poètes et des chevaliers[2]. ʿAmr ben Kolthoum fit une incursion contre un campement des Banou Saʿd (b. Zéïd-Manât) et emporta un butin considérable, au milieu duquel se trouvait Aḥmar ben Djandal. Sélâma est l'un de ces poètes qui ont magnifiquement décrit les chevaux. La plus belle de ses compositions est l'ode où il dit : . . . » (suivent les vers 1 et 2 de la pièce I ci-dessous, puis les trois vers de la pièce VII). A la page 141, Ibn-Qotéïba avait cité le vers 15 de la pièce III, avec des variantes que nous étudierons[3].

Les *Mofaḍḍaliyyât* (dans l'édition de Thorbecke, p. 26 à 28 du texte arabe) donnent, sous le numéro 20, une *qaçîda* de cinquante vers correspondant à la pièce I, mais beaucoup plus longue, puisque celle-ci, dans le manuscrit de Sainte-Sophie,

[1] Ibn-Qotéïba, *Kitâb ech-Chiʿr*, éd. de Goeje, p. 147. Le *Khizâna* (II, p. 86) reproduit le texte d'Ibn-Qotéïba; mais la généalogie du poète d'après Yaʿqoûb Ibn-es-Sikkît est légèrement différente : Sélâma b. Djandal b. ʿAbd-ʿAmr b. ʿAbîd b. el-Ḥârith b. Moqâʿis b. ʿAmr b. Kaʿb; le reste comme ci-dessus. Au lieu d'El-Ḥârith ben Moqâʿis, il faut lire el-Ḥârith dit Moqâʿis, car, d'après l'ʿ*Iqd*, t. II, p. 60, Moqâʿis est un surnom donné aux Banou-Saʿd, (plus particulièrement) aux enfants de Kaʿb b. Saʿd, et (tout spécialement) à el-Ḥârith. Il y a de légères différences avec la table L de Wüstenfeld.

[2] Un vers d'Aḥmar a été conservé par Ibn ʿAbd-Rabbihi, ʿ*Iqd*, *ibid.*

[3] A la bataille d'el-Ḥaradjât, Selmâ سلمى ben Djandal a fait captive Qofaira, grand'mère de Férazdaq (*Naqâʾiḍ*, éd. Bevan, p. 767, l. 7). Ce pourrait être le même que notre poète.

ne renferme que 28 vers. Le *Khizâna* (II, 85) n'attribue à cette ode, qu'il dit insérée dans les *Mofaḍḍaliyyât*, que trente-deux vers. Il est permis de douter de l'authenticité d'un grand nombre de ceux que l'on a pu rajouter à l'ode pour la rallonger : Thorbecke avait déjà fait la même remarque (p. 53 des notes).

Le *Ḥamâsa* d'Abou-Temmâm ne cite qu'un seul vers de Sélâma, p. 7 de l'édition de Freytag et une seconde fois p. 57 ; c'est le vers I, 25 du diwân. Bekrî, dans son dictionnaire géographique, en reproduit quelques-uns, notamment III, 9, 10, 15 et 40. Le R. P. Chéïkho, dans son anthologie des poètes chrétiens, a inséré une notice sur Sélâma (p. 486-491), où il donne en entier et dans le même ordre la *qaçîda* citée par les *Mofaḍḍaliyyât*, plus des fragments de la pièce III empruntés à divers auteurs, et quelques vers isolés dont l'attribution est plus que douteuse. Il ajoute, p. 491, que Sélâma est mort en 608 de l'ère chrétienne, sans nous informer de la manière dont cette date a été obtenue. Noʿmân III ben el-Mondhir, chanté par le poète, étant monté sur le trône vers 580[1] et ayant régné vingt-deux ans, ce qui porte à 602 la date de sa mort, celle qui est indiquée pour Sélâma reste vraisemblable.

Sélâma est appelé et-Ṭohawî dans la table des matières du *Kâmil* d'el-Mobarrad, éd. Wright ; cette information repose uniquement sur l'un des manuscrits de Cambridge, qui est moderne et en général mauvais ; bien que Ṭohayya soit un *baṭn* de la tribu de Témîm, aucune indication de bonne source ne permet d'attribuer, avec apparence de raison, cet ethnique à ce poète arabe. Ṭohayya est fils d'ʿAbd-Chems, autre fils de Saʿd et frère de Kaʿb ; c'est un de ces ancêtres éponymes dont la postérité est interrompue, ce qui est dire que la tribu qui

[1] G. Rothstein, *Dynastie der Lahmiden*, p. 111.

était censée en descendre ne jouissait d'aucune considération au point de vue du nombre. Cette indication isolée est néanmoins intéressante; elle est l'indice d'une filiation entièrement différente de celle qui a été donnée plus haut.

Sélâma était-il chrétien? Le R. P. Chéïko, sans preuves, l'a rangé parmi ceux-ci dans son recueil. La preuve que le savant arabisant de Beyrouth avait raison est fournie par le diwân, I, 11, ﷲ, et surtout III, 36, الرحمٰن.

Le diwân de Sélâma se compose de neuf pièces, odes ou fragments, de longueur inégale; la première compte 28 *béïts*, la seconde 35, la troisième 40, la quatrième 15, la cinquième 2, la sixième 3, la septième 3 également, la huitième 4 et la neuvième 3. Le numéro X renferme cinq hémistiches en *radjaz* d'el-Aḥdab ben Akhi Rabîʿa ben Djérâd, qui ont fourni à Sélâma l'occasion de composer l'ode n° III.

L'ordre des vers de la pièce n° I est différent dans les *Mofaḍḍaliyyât*-Chéïkho; ils sont, dans ces deux publications, rangés de la façon suivante : 7, 8, 9, 50, 19, 20, (21, restitué), 22, 24, 23, 27, 36, 28, 29, 31, 34, 32, 35, 43 (le vers n° 20, qui devrait venir ici, n'a pas de correspondant), 13, 14, 15, 45, 46, 17, 18, 27, 24.

De la pièce III, Chéïkho ne donne que les vers n°s 1, 2, 9, 10, 28, 29, 16, 22, 32, plus, à un autre endroit (p. 486), le vers 38.

[بسيط] I

أَوْدَى الشّبابُ حميدًا ذو التعاجيبِ
أودى وذٰلكَ شَأْوٌ غيرُ مطلوبِ

وَلّى حثيثًا وهذا ٱلشَّيْبُ يطلبه
لو كانَ يُدركُهُ ركضُ اليَعاقيبِ

أَوْدَى [1] ٱلشّبابُ ٱلّذى مَجْدٌ عواقِبُهُ
فِيه نَلَذُّ [2] ولا لذّاتِ لِلشِّيبِ

يَوْمانِ يَوْمُ مُقاماتٍ وَأَنْدِيَةٍ
ويَوْمُ سَيْرٍ إِلَى [3] ٱلأَعْدآءِ تأْويبِ [4]

وكَرُّنا خَيْلَنا أَدْراجَها [5] رُجُعًا
كُسَّ السنابِكِ مِنْ بَدْءٍ وتعقيبِ

وٱلعَادِيَاتِ أَسابِيُّ [6] ٱلدِّمآءِ بها
كأَنَّ أَعْناقَها أَنْصابُ ترجيبِ

[من كلِّ حَتٍّ إذا ما ٱبتلَّ مَلْبَدُه
صافى الأديم أَسيل الخدّ يَعْبُوب] [7]

ليس بأَقْنَى ولا أَسْفَى [8] ولا سَغِلٍ [9]
يُسْقَى [10] دَوآءَ قَفِيِّ ٱلسَّكْنِ [11] مربُوبِ

ثُمَّ [12] ٱلدَّسِيعُ إِلَى هادٍ له بَتَعٌ [13]
فى جُؤْجُؤٍ كَمَداكِ ٱلطِّيبِ مخضوبِ

تَظاهر النِّيُّ [14] فيه وَهْوَ [15] مُحْتَفِلٌ
يُعْطِى أَساهِيَّ مِنْ جَرْىٍ وتقريبِ

[1] *Mofaddaliyyât* ذاك. La leçon du Diwân est conforme à celle des manuscrits de Londres et de Vienne et aux textes de Damiri et Chérichi (Thorbecke, p. 54). — [2] M. نلذّ. — [3] M. على. — [4] Cf. Mobarrad, *Kâmil*, p. 469. — [5] M. وكرّنا الخيل فى آثارها. — [6] Ms. آسابى. — [7] Ce vers manque au manuscrit, mais son existence dans la copie primitive est prouvée par le commentaire. Il a été restitué d'après le vers 21 des *Mofaddaliyyât* de Thorbecke. — [8] M. intervertit ces deux épithètes; de même le *Lisân*, XIII, 358, XIX, 111, et XX, 58; mais voir XX, 66. — [9] Ms سغل: *Lisân*, XIII, 358. — [10] M. يُعْطَى; Londres comme le Diwân. — [11] Ms. السّكر. — [12] M. يَرْقَى. — [13] M. بتع. — [14] M. تدارك القَنْع. La leçon du Diwân est indiquée dans le commentaire du manuscrit de Berlin. — [15] M. فَهْو.

تُجَابِرُ ٱلْجَوْنَ مُخْضَرًّا جَحَافِلُهَا
وَيَسْبِقُ ٱلْأَلْفَ عَفْوًا غَيْرَ مَضْرُوبِ

كَمْ مِنْ فَقِيرٍ بِإِذْنِ ٱللّٰهِ قَدْ جَبَرَتْ [1]
وَذِي غِنًى بَوَّأَتْهُ دَارَ مَحْرُوبِ

مِمَّا يُقَدِّمُ فِي ٱلْهَيْجَا إِذَا كُرِهَتْ
عِنْدَ ٱلطِّعَانِ وَيُنْجِي كُلَّ مَكْرُوبِ

هَمَّتْ مَعَدٌّ بِنَا هَمًّا فَنَهْنَهَهَا
عَنَّا طِعَانٌ وَضَرْبٌ غَيْرُ تَذْبِيبِ [2]

بِٱلْمَشْرَفِيِّ وَمَصْقُولٍ أَسِنَّتُهَا [3]
صُمٍّ [4] ٱلْعَوَامِلِ صَدْقَاتِ [5] ٱلْأَنَابِيبِ

يَجْلُو أَسِنَّتَهَا فِتْيَانُ عَادِيَةٍ [6]
لَا مُقْرِفِينَ وَلَا سُودٍ جَعَابِيبِ [7]

سَوَّى ٱلنَّغَاقُ [8] قَنَاهَا وَهْيَ [9] مُحْكَمَةٌ
قَلِيلَةُ ٱلزَّيْغِ مِنْ سَنٍّ وَتَرْكِيبِ

كَأَنَّهَا بِأَكُفِّ ٱلْقَوْمِ إِذْ لَحِقُوا
مَوَاتِحُ ٱلْبِئْرِ [10] أَوْ أَشْطَانُ مَطْلُوبِ

كِلَا ٱلْفَرِيقَيْنِ أَعْلَاهُمْ وَأَسْفَلُهُمْ
شَجٍ [11] بِأَرْمَاحِنَا غَيْرَ ٱلتَّكَاذِيبِ

[1] Ms. جُبِرَتْ. — [2] M. *idem*. La 2e forme est attestée dans un *ḥadîth* cité par le *Lisân*, t. I, p. 356. — [3] M. وَيَجْدُولِ آسافلها; Londres et Vienne ont la leçon du Diwân (Thorbecke, p. 56). — [4] Ms. صُمٌّ. — [5] Ms. صدقاتٌ. — [6] M. عادية. — [7] M. وليسوا بالجعابيب. Londres et Vienne ont la leçon du Diwân, indiquée également en marge du manuscrit de Berlin (Thorbecke, p. 56). — [8] M. الثِقافُ. — [9] M. فَهِيَ. — [10] Ms. البُئْرِ. — [11] M. يَشْقَى; marge de Berlin et de Londres يَشْجَى; Ms. شَجٌ.

إنّ وجدتُ بنى سَعْدٍ بفَضْلِهِمِ
كُلّ شهابٍ على الأَعْداَءِ قُرْضوبِ

إلَى تميمٍ حُماةِ الثَّغْرِ نِسْبَتُهُمْ
وكُلّ ذى حَسَبٍ فى الناسِ منسوبِ

قَوْمٌ إذا صَرّحَتْ كَحْلٌ بيوتُهُمُ
عِزُّ الذليلِ[2] ومأْوى كُلِّ قُرْضوبِ

يُنْجِيهُمُ من دواهى الشَّرِّ إن[3] أَزِمَتْ
صبرٌ عليها وقبضٌ[4] غيرُ محسوبِ

كُنّا[5] نُحُلُّ إذا هبّت شآمِيَةٌ
بكلّ وادٍ خطيبِ البطنِ[6] مجدوبِ

شِيبُ المَبارِكِ مدروسٌ مدافِعُهُ
هابى المراغِ قليلِ الوَدقِ موظوبِ

كُنّا إذا ما أَتانا صارِخٌ فَزِعٌ
كان الصراخُ لَهُ قَرْعَ الظنابيبِ[7]

وشَدَّ كورٍ[8] على وجناءَ ناجيةٍ
وشَدَّ لِبدٍ[9] على جرداءَ سَرْحوبِ

[1] M. العزّ. — [2] M. ماوى الضريك. La leçon du Diwân est conforme à celle des manuscrits de Londres et de Vienne, indiquée également en marge de celui de Berlin et dans le commentaire de celui-ci (Thorbecke, p. 54).

[3] M. الدهر. Londres et Vienne comme le Diwân. — [4] M. وقِبْضٌ.

[5] M. وقد. Londres et Vienne ont la leçon du Diwân. — [6] M. الجوف. — [7] Cf. Mobarrad, *Kâmil*, p. 3, l. 4; Hamâsa, p. 7 et 57, إنّا. — [8] Ms. وشدّ كورٍ. Nous avons adopté la leçon d'Ibn el-Anbârî et des *Mofaddaliyyât*. — [9] M. et Ibn el-Anbârî وشدّ سرجٍ.

يُقَالُ مَحْبِسُها أَدْنَى لمرتعِها
ولَوْ[1] تعادَى بِبَكْءٍ كُلُّ محلوبِ
حتّى تُرِكْنا وما تُثْنَى ظعائِنُنا
يأْخُذْنَ[2] بين سَوادِ الخطِّ فاللُّوبِ

## II

[كامل]

هاجَ المنازلَ رِحْلَةُ المُشْتاقِ دِمَنٌ وآياتٌ لَبِثْنَ بَوَاقِ
لَبْسُ الروامِسِ والجديدُ بَلاهُما فتُرِكْنَ مِثْلَ المُهْرَقِ الأَخْلاقِ
للحارِثيّةِ قَبْلَ أَنْ تَنْأَى النَّوَى بِهِمُوا وإِذْ هِيَ لا تُرِيدُ فِراقِ
وبِجَرِّ سارِيَةٍ تَجُرُّ ذُيُولَها نَوْسَ النَّعامِ تُناطُ بالأَعْناقِ
مِصْرِيَّةٍ نَكْبَاءَ أَعْرِضُ شِيمَها بإِشابَةٍ فَزَرُودَ فالأَفْلاقِ
هتكَتْ على عُوذِ النِّعاجِ بيوتَها فيَقَعْنَ لِلرُّكُبَاتِ والأَرْواقِ
فتَرَى مذانِبَ كُلِّ مَدْفَعِ تَلْعَةٍ عُجِلَتْ سواقِيها مِنَ الإِتْآقِ
فكأَنَّ مدفَعَ سَيْلِ كُلِّ دَمِيثَةٍ يُعْلَى بِذِي هُدَبٍ مِنَ الإِعْلاقِ
مِن نَسْجِ بُصْرَى والمدائِنِ نُشِّرَتْ لِلْبَيْعِ يومَ تَحَضُّرِ الأَسْواقِ
فوقفْتُ فيها ناقتي فتحنَّنَتْ لِهَوَى الرَّواحِ تَتُوقُ كُلَّ مَتَاقِ
حتّى إذا هِيَ لَمْ تُبِنْ لمسائلٍ وَسِعَتْ رياحَ الصيْفِ بالأَصياقِ
أَرْسَلْتُ هَوْجاءَ النَّجاءِ كأَنَّها إِدْهَمَّ أَسْفَلُ حَشْوِها بِنَفاقِ
مُتَحَرِّقٌ سَلَبَ الرَّبِيعُ رِداءَهُ صَخِبُ الظَّلامِ يُجِيبُ كُلَّ نُهَاقِ
مِنْ أَخْدَرِيّاتِ الدِّنا التفعَتْ له دَهْمَى البِقاعِ ولَجَّ فِي أَحْنَاقِ

[1] M. وإن. Mobarrad, *Kâmil*, p. 473, l. 7. وإن تداعى. [2] Variante : يسلُكْنَ.

مُحْبُ الشوارِبِ والوَتينِ كأنّهُ ... مِمّا يُغَرِّدُ مُوهِنٌ بِحِنَاقِ
فى عانةٍ شَسِبٍ أَشَدَّ جِحاشِها ... شِزَبٌ كأقواسِ السَرآءِ دِقاقِ
وكأنَّ رِيقَتَها إذا نَبَّهْتَها ... كأسٌ يُصَفِّقُها لِشُرْبٍ ساقِ
صِرْفٌ تَرى قَعْرَ الإناءِ ورآءَها ... تُودِى بِعَقْلِ المَرْءِ قَبْلَ فُوَاقِ
يَنْسَى لِلَذَّتِها أَصالةَ حِلْمِهِ ... فيَظَلُّ بَيْنَ النَّوْمِ والإطْراقِ
فتَرى النِعاجَ بها تَمَشّى خِلْفةً ... مَشْىَ العِباديّينَ فى الأمْواقِ
يَسْمُرْنَ وَحْفًا فَوْقَهُ مآءُ النَّدَى ... والنَّبْتَ كُلَّ عِلاقةٍ ونِطاقِ
ولقد هَبَطْتُ الغَيْثَ حَلَّ به النَّدَى ... يَرْفُقْنَ فاضِلَه على الأشْداقِ
أَهْدَى .. سَلَفًا يكونُ حديثُهُمْ ... خَطَرا وذِكْرَ تَغامُرٍ وسِباقِ
حتّى إذا جآءَ المُثَوِّبُ قد رأى ... أَسَدًا وطالَ نَواجِذُ المِغْراقِ
لَبِسوا من الماذِيِّ كُلَّ مُفاضةٍ ... كالنِهْىِ يَوْمَ رِياحِهِ الرِقْراقِ
مِن نَسْجِ داوُودٍ وآلِ مُحَرِّقِ ... غالٍ غرائِبُهُنَّ فى الآفاقِ
وَمَحَنْتُهُمْ نَفْسى وآمِنَةَ الشَّظا ... جَرْدآءَ ذاتَ كَريهةٍ وتَراقِ
كالصَّعْدةِ الجَرْدآءِ أَمَّنَ خَوْفَها ... لُطْفُ الدَوآءِ وأَكْرَمُ الأعْراقِ
تَشْأى [1] الجِيادَ فيعترِفْنَ لشَأْوِها ... وإذا شَأَوْا لَحِقَتْ بحُسْنِ لِحاقِ
وأَصَمَّ صَدْقًا من رِماحِ رُدَيْنةٍ ... بيَدَىْ غلامٍ كريهةٍ مِخْراقِ
شاكٍ يَشُدُّ على المُضافِ ويَدَّعِى ... إذْ لا تُوافِقُ شُعْبَتا الإنْفاقِ
إنّى امْرُؤٌ من عُصْبةٍ سَعْديّةٍ ... ذُرَبِى الأسِنّةِ كُلَّ يومِ تَلاقِ
لا يَنْظُرون إذا الكتيبةُ احْجَمَتْ ... نَظَرَ الجِمالِ كُرِبْنَ بالأشْواقِ
يكفون غائبَهُمْ [2] ويُقْضَى أَمْرُهُمْ ... فى غيرِ نَقْصٍ منهمُ وشِقاقِ
والخَيْلُ تَعْلَمُ مَنْ يَبُلُّ نُحورَها ... بِدَمٍ كمآءِ العَنْدَمِ المُهْراقِ

[1] Ms. نشاى. — [2] Ms. غيبتهم.

## III

[طويل]

لِمَنْ طَلَلٌ مِثْلُ الكتابِ المُنَمَّقِ … خلا عهدُهُ بين الصُّلَيْبِ فمُطْرِقِ [1]

أَكَبَّ عليه كاتبٌ بدَواتِهِ … وحادثُهُ فى العينِ جِدَّةُ [2] مُهْرَقِ

لِأَسماءَ إذ تهوى وِصالَك إنّها … كذى جِدَّةٍ من وحشِ صارةَ مُرْشِقِ

له بقَرانِ الصُّلْبِ بَقْلٌ يلُسُّهُ … وإن يتقدَّمْ بالدَّكادِكِ يأنَقِ

وقفتُ لها ما إنْ تُبِينُ لسائلٍ … وهل تَفْقَهُ الصُّمُّ الخوالِدُ منطِقى

فبِتُّ كأنَّ الكأسَ طال اعتيادُها … علىَّ بصافٍ من رحيقٍ مُرَوَّقِ

كريحِ ذَكِىِّ المِسكِ بالليلِ ريحُهُ … يُصَفَّقُ فى ابريقِ جَعْدٍ مُنَطَّقِ

وماذا تُبَكِّى من رسومٍ مُحِيلةٍ … خَلاءٍ كسَحْقِ اليُمْنَةِ المُتَمَزِّقِ

ألا هل أتت أنباءَنا [3] أهلَ مأربٍ … كما قد أتت أنباءَنا بالخَوَرْنَقِ [4]

بأنّا منعنا بالفَروقِ نساءَنا … ونحن قتلنا مَنْ أتانا بمُلْزَقِ

تُبلِّغُهم عِيسُ الرِّكابِ وشُؤْمُها … فريقَىْ مَعَدٍّ من تِهامٍ ومُعْرِقِ

ومَوقِفُنا فى غيرِ دارِ تَئِيَّةٍ … ومَلْحَقُنا بالعارضِ المتألِّقِ

إذا ما علونا ظَهْرَ نَشْزٍ كأنّما … على الهامِ منّا قَيْضُ بَيْضٍ مُفَلَّقِ

من الحُمْسِ إذ جاءوا إلينا بجمعِهم … غداةَ لقيناهم بجأواءَ فَيْلَقِ

كأنَّ النَّعامَ باضَ فوقَ رؤوسِهم … بنَهْىِ القَذافِ أو بنَهْىِ مُخَفَّقِ [5]

ضمِمْنا [6] عليهم حافتَيْهِم [7] بصادقٍ … من الطعنِ حتّى أزمعوا بتفرُّقِ [8]

[1] Ms. الصَّلِيب فَمُطْرِق : Chéikho وَمُطْرِقِ. — [2] Ch. وجِدَّتُه. — [3] Ch. أتى أبناءنا.
[4] Ch. أتى أهلَ النَّقا فالخورنق. — [5] Vers cité dans Ibn-Qotéïba, *Kitâb ech-Chi'r*, p. 141, avec les variantes نَعامَ الدَّوِّ باضَ عليهمُ et مُخَفَّقِ (qui n'est pas soutenable, vu la rime). Bekri, p. 515, a les mêmes leçons que le Diwân. Mobarrad, *Kâmil*, p. 237, a un second hémistiche entièrement différent. — [6] Ch. ضممنا. — [7] Ch. جانبَيْهم. — [8] Ch. بالتفرّق.

كأنّ مناخا من قُيونٍ ومنزلا ... بحيْثُ ٱلتقَيْنا مِن أكُفٍّ وأسْوُقِ
كأنّهُمُ كانوا ظِباءً بصَفْصَفٍ ... أفاءَت عليهِمْ غَبْيَةٌ ذاتُ مَصْدَقِ [1]
كأنّ ٱختِلاءَ المَشْرَفِيِّ رُءوسَهُمْ ... هَوِيُّ جُنوبٍ [2] فى يَبِيسٍ مُحَرَّقِ
لَدُنْ غدوةٍ حتّى أتى الليلُ دونَهُمْ ... ولم يَنْجُ إلّا كُلُّ جَرْداءَ خَيْفَقِ
ومُستنوِعٍ فى الجَرْيِ فَضْلَ عِنانِهِ ... يَمُرُّ لِمَرِّ الشادنِ المتطلّقِ
فألقَوا لنا أرسانَ كُلِّ نجيبةٍ ... وسابغةٍ كأنّها مَتْنُ خِرْنِقِ
مداخلةٍ من نَسْجِ داوُدَ سَكُّها ... كحَبِّ الجَنَا من أَبْلَمٍ متفلّقِ
فمَنْ يَكُ ذا ثَوْبٍ تَنَلْهُ رِماحُنا ... ومَن يَكُ عُرْيانًا [3] يُوائِلْ فيَسْبُقِ
ومَنْ يَدّعِ وافينا يُعاشْ بِبُؤْسِهِ ... ومن لا يُغالُوا بالرغائب نُعْتِقِ
وأُمُّ بُحَيْرٍ فى تمارُسِ بيننا [4] ... متى تأتِها الانباءُ تَخْمِشْ وتَحْلِقِ
تركْنا بُحيرًا حيثُ أَزْحفَ جَدُّه ... وفينا فِراسٌ عانيًا غيرَ مُطْلَقِ
ولولا سوادُ اللَيْلِ ما آبَ عامرٌ ... الى جعفرٍ سِرْبالُهُ لم يُخَرَّقِ [5]
بضَرْبٍ يَظَلُّ [6] الطَيْرُ فيه جوانحًا ... وطعنٍ كأفواه المَزاد المُفَتَّقِ [7]
فعِزَّتُنا ليسَتْ بشَعْبٍ بحَرَّةٍ ... ولكنّها بحرٌ بصحراءَ فَيْهَقِ
يُقمّصُ بالبُوصِيّ فيه غواربٌ ... متى ما يَخُضْها ماهِرُ اللُجِّ يَغْرَقِ
ونَجْدُ مَعَدٍّ كان فوقَ عَلايةٍ ... سبقْنا به إذْ يَرْتَقُونَ ونَرْتَقِى
إذا الهِنْدُوانيّاتُ كُنَّ عِصِيَّنا ... بها نَتَأَبّى كُلَّ رأسٍ ومَفْرِقِ
تُجلّى مِصاعًا بالسُيوفِ وُجوهَنا ... إذا ٱعْتَفَرَتْ أقدامُنا عند مَلْزَقِ
فَخَرْتم علينا أنْ قتلْتم فوارسًا ... وقَوْلُ فراسٍ هاج فعلى ومَنْطِقِى
عَجِلْتُمْ علينا حِجّتَيْنِ عليكُمُوا ... وما يَشَأ الرَحْمٰنُ يَعْقِدْ ويُطْلِقِ

(1) Ms. عيبة ذات مصدق. — (2) Ms. جُنوب. — (3) Ms. عَرِبانا. — (4) Ms. بيننا. — (5) Ch. يُمزَّق. — (6) Ch. تظلّ. — (7) Ch. المخرّق.

هُو الكاسِرُ العَظْمِ الأَمينِ ومايشا    من الأَمْرِ يَجْمَعْ بينه ويُفرِّقِ
هو المُدْخِلُ النُعْمانَ بَيتًا سَمآؤه    نُحورُ الفُيولِ بعدَ بيتٍ مُسَرْدَقِ
وبعدَ مُصابِ المُزْنِ كانَ يَسُوسُه    ومالُ مَعَدٍّ بعدَ مالِ مُحَرِّقِ [1]
لَهُ نَخْمةٌ ذَفْرآءُ تَنْضِى عَدُوَّه [2]    لِمَنْكِبِ ضاحٍ من عَمايةَ مُشْرِقِ

## ١١

[طويل]

لو كُنْتُ أَبكى للحُمولِ لَشاقَنى    لِلَيْلَى بأَعْلَى الوادِيَيْنِ حُمولُ
يُطالِعُنا من كُلِّ حِدْجٍ مُخَدَّرٍ    أَوانِسُ بِيضٌ مِثْلُهُنَّ قَليلُ
يُشَبِّهُها الرآئى مَهًا بصَريمةٍ    عليهِنَّ فَيْنانُ الغُصونِ ظَليلُ
عقيلتُهُنَّ الهَيْجَمانةُ عِنْدَها    لها لو نُحَيَّا نِعْمةٌ ومَقيلُ
وفِتْيانِ صِدْقٍ قد بَنَيْتُ عليهم    بِنآءً بمَوْماةِ الفَلاةِ يَجُولُ
كما جالَ مُهْرٌ فى الرِباطِ يَسوقُه    على الشَرَفِ الأَقْصَى المَحِلِّ خُيُولُ
تلاقَتْ بنو كعبٍ وأَفْنآءُ مالكٍ    بأَمْرٍ كصدرِ السَيْفِ وَهْوَ جليلُ
ترى كُلَّ مشبوحِ [3] الذِراعَيْنِ ضَيْغَمٍ    يُخَبُّ به عادٍ شَواه عَسُولُ
أَغَرُّ من الفِتْيانِ يَهْتَزُّ للنَدَى    كما اهتزَّ عَضْبٌ باليمينِ صَقيلُ
كأَنَّ المذاكِىَ حينَ جَدَّ جميعُنا    زَعِيلٌ وُعُولٌ خَلْفَهُنَّ وُعُولُ
عليهِنَّ أَولادُ المُقاعِسِ [4] فُرَّحًا    عَناجيجُ فى حَوٍّ لهُنَّ صَهيلُ
كأَنَّ على فُرْسانِها نَضْحَ عَنْدَمٍ    نَجيعٌ ومِسْكٌ بالنُحورِ يَسيلُ
إذا خرجَتْ مِنْ غَمْرةِ المَوتِ رَدَّها    الى الموتِ صَعْبُ الحافَتَيْنِ ظَليلُ
فما تركوا فى عامرٍ من مُنَوَّةٍ    ولا نِسْوَةٍ الّا لَهُنَّ عَويلُ
تَرَكْنَ بُحَيْرًا والذُهابَ عليهما    من الطَيْرِ غاياتٌ لهُنَّ حُجُولُ

[1] Ms. مالِ مُحَرَّق. — [2] Bekri, 668. — [3] Ms. مشبوخ. — [4] Ms. المَقاعِس.

## V

[طويل]

أَمّا الخَلى والمَسْحُ إنْ كان مِنَّةً     عَلَىَّ فإنّى غَيْرُ خالٍ وماسِحِ
وأَمّا معاذيرُ الصَّديقِ فإنَّنى     سَأُبْلِغُها إنْ كنتَ لستَ بفاصِحِ

## VI

[طويل]

وذى مِئْرَةٍ من الصَّديقِ ٱجْتَنَبْتُهُ     وآخَرُ قد جانَبْتُه وَهْوَ كاشِحُ
تحَمَّلْتُه عَمْدًا لِأُفْضَلَ بعدما     بَدَتْ أُبَنٌ فى ساقه وقوادِحُ
ومُهْتَزِعٍ حالًا ولُؤْمَ خليقةٍ     صقعتُ بشرٍّ والاكُفُّ لَوائحُ

## VII

[طويل]

تقولُ ٱبْنَتِى إنَّ انطلاقَكَ واحدًا     الى الرَّوْعِ يومًا تاركى لا أَبا لِيا
دَعِينَا [1] من الإشفاقِ أَوْ قَدِّمى لنا     مِنَ الحَدَثانِ والمنيَّةِ راقيا [2]
سَتَتْلَفُ نفسى أَوْ سأَجمعُ هَجْمَةً     ترى ساقِيَيْها يأْلَمانِ التَّراقيا

## VIII

وقال سلامةُ بن جندلٍ هذه الأَبيات وبعث بها الى صعصعةَ بن محمود ابن عمرو بن مَرْبَدٍ وكان أَخو سلامةَ أَحْمَرُ بنُ جندلٍ أَسيرًا فى يدَيْه فأَطلقهُ له

[طويل]

سأَجْزِيك بالغَدِّ الذى قد فككْتَه     سأجزيك ما أَمّلْتَنا العامَ صَعْصَعا

[1] Ibn Qotéiba, *Kitâb ech-Chi'r*, p. ١٤٧ : ذربنى.

[2] Ibn Qotéiba, واقيا.

فإنْ يَكُ مجهودٌ أباكَ فإنّنا　　وجدناكَ منسوبًا الى الخيرِ أَرْوَعا
سأُهْدِى وإنْ كُنّا بتثليثِ مِدْحَةً　　إليكَ وإنْ حَلّتْ بُيُوتُكَ لَعْلَعا
فإنْ شِئْتَ أَهْدَيْنا ثناءً ومِدْحَةً　　وإنْ شِئْتَ عَدَّينا [1] لكم مِئَةً مَعا

فقال صعصعة المدحة والثناء أَحبّ إلينا

## IX

[طويل]

مَنْ مُبْلِغٌ عنّا كِلابًا وكعبَها　　وحَىَّ نُمَيْرٍ بالبَقِيعِ رسولُ
فإنّى بيومٍ مِثْلِ يومِ بمُلْزِقٍ　　لكُمْ ولِقاءٍ إنْ حُيِيتُ كفيلُ
غداةَ تركْنا من ربيعةَ عامرٍ　　دِماءً بأَعلى الوادِيَيْنِ تَسِيلُ

## X

وأسر عمرو بنُ أُبَيْرٍ ربيعةَ بنَ خُوَيْلِدٍ وقُتِلَتْ منهم قَتْلى كثيرةٌ فقال الأَحدب ابن أَخى ربيعة بن جَرادٍ

[رجز]

ذاك وعَمّى يومَ جيشِ مُلْزَقِ　　لاقَى فطينًا فوقَ ظهرِ الأَبلقِ
فاختلفا الطعنَ وضَرْبَ الأَسْوُقِ　　ثمّ علاه بحُسامٍ مُخْفَقِ
يَجُثُّ [2] كُلَّ ساعدٍ ومِرْفَقِ

وقال فى ذلك سلامةُ بنُ جندل

لمن طللٌ مِثْلُ الكِتابِ المنمّقِ

وقد مَرّت

* * *

[1] Ms. اهدينا; corrigé d'après le commentaire. — [2] Ms. يجث.

حدّثنا أبو عبد الله محمّد بْنُ العبّاس اليزيديّ قال سمعتُ أَبا العبّاس احمد بن يحيى يقولُ أتيتُ عُمارةَ ومعى شِعْرُ سَلامة بن جندلٍ فقال لى ما معك فأخبرتُه فقال لعلّك تظنّ أَنّى لا أُحْسِنُ إلّا شِعْرَ جَريرٍ هاتِ أقْرَأْهُ فقرأتُه وكان يَقرأهُ معى وسألتُه عن أشياء فيه فرأيتُه يُجيبُ ويُحْسِنُ ۞

# I

Ma jeunesse aux prouesses merveilleuses a disparu, elle qui fut si louée; elle a disparu, et c'est là une course [1] qu'il est impossible de suivre!

Elle s'en est allée bien vite, et cette vieillesse qui m'accable se mettrait à sa poursuite si la marche précipitée des perdrix [2] pouvait l'atteindre!

Elle a disparu, ma jeunesse dont le résultat était une gloire pour moi; nous y prenions plaisir, car la vieillesse n'en a point [3]!

Elle avait deux jours [de bons]: l'un était le jour des assemblées et des réunions, l'autre celui de la marche à l'ennemi, la marche en plein jour [4],

[1] شَأْوٌ est expliqué par الطَّلَقُ والسَّبَقُ «course de chevaux, course où l'on cherche à se devancer». Comparer le *Lisân el-arab*, t. XIX, p. 344.

[2] Commentaire : «Abou 'Amr ech-Chéibânî [Ishaq ben Mirâr, *Fihrist*, 68], à moins que ce ne soit un autre, m'a dit : *Ya'âqîb* désigne une troupe de *ya'qoûb*, c'est-à-dire de perdrix mâles ذكر القَبَجِ. J'interrogeai 'Omâra (probablement 'Omâra ben 'Aqîl b. Bilâl b. Djarîr, cité fréquemment dans le *Kâmil* d'el-Mobarrad) sur l'interprétation de ce terme; il me répondit : *Ya'âqîb* désigne les chevaux qui ont du souffle et de la durée ذوات العقّب والبقاء (c'est-à-dire ceux qui peuvent courir deux ou plusieurs courses de suite, et courir longtemps).» Ce vers est cité par le *Lisân*, t. II, p. 113, avec la variante يتبعه.

[3] Ces deux vers sont cités, avec interversion, par Ibn-Hichâm, *Commentaire sur Bânat So'âd*, éd. Guidi, p. 160; d'après lui, *ya'qoûb* pourrait désigner aussi l'aigle.

[4] Commentaire : «'Omâra a dit : *ta'wîb*, c'est [la marche] du matin jusqu'à la nuit. On dit aussi que c'est le retour, de l'expression أَبْتُ الى القوم

(5) Et quand nous ramenions nos chevaux, au retour, sur le chemin qu'ils avaient déjà parcouru, leurs sabots usés à force de marcher [1], soit au début, soit au retour,

Alors que les chevaux à la course rapide étaient couverts de ruisseaux de sang qui faisaient ressembler leur encolure aux pierres debout, lors du mois de Radjab, époque des sacrifices.

Tel tout cheval noble lorsque sa croupe est couverte de sueur, sa peau claire, sa ganache longue, son galop prolongé [2].

Il n'a point le chanfrein bossué, ni une mèche de crinière maigre, ni des pieds et un corps exténués : il est l'hôte privilégié auquel on fait boire le lait, à l'exclusion des gens de la tente; il est bien dressé [3].

«je suis revenu vers l'ennemi»; que c'est [la marche] du matin à la nuit, quelle que soit l'heure où l'on campe, que la marche soit pénible ou non; que c'est aussi se hâter dans une marche pénible, comme il est dit dans ce vers :

لحقنا بحى أوّبوا السّير بعدما دفعنا شعاع الشمس أو كاد يذهب

«Nous rencontrâmes un campement dont les gens avaient précipité leur marche, après que nous fûmes à l'abri des rayons du soleil ou qu'il fut sur le point de disparaître.»

Cf. *Lisân*, t. I, p. 213, où le vers de Sélâma est cité.

(1) Commentaire : «Abou-ʿAmr a dit : أدراج signifie s'en aller par où on est venu, venir par où on s'en est allé. Er-Râʿî a dit :

لبست ثوبىّ واستمررت أدراجى

«J'ai revêtu mes deux vêtements, et je me suis éloigné par où j'étais venu.»

كُسّ, en parlant de la partie antérieure du sabot du cheval, signifie usé par la route et la longueur du voyage; se dit proprement des dents usées et raccourcies تحاتّت وتقصّر.» Comparer *Lisân*, t. VIII, p. 81.

(2) Commentaire : «On dit d'un cheval حتّ، سَكْب، غَمْر، بحر et فيض، quand il est un noble coursier avec lequel on ne peut lutter à la course. مَلْبَد est l'endroit où pose le feutre de la couverture, comme مَحْزِم l'endroit où s'applique la sangle, et مُعَذَّر l'endroit où passe la têtière de la bride عذار.» L'auteur du commentaire semble avoir lu صافى السَّبَب, car il explique le dernier mot par «poils de la crinière et de la queue» (lire السَّبِيب), mais cette leçon est contraire au mètre.

(3) Le cheval qui a la tête unie, dit le commentaire, n'est pas *aqnà*, car *qanà* désigne une ligne de couleur différente sur le chanfrein جَبْهَة, ce qui est un défaut chez les chevaux; *asfà* signifie celui dont les poils de la crinière et de

Puis son garrot vers un cou allongé, sur un poitrail teint comme la pierre qui sert à piler les parfums[1].

(10) La graisse se montre en lui tandis qu'il cherche à dépasser la foule des concurrents; il donne les différentes espèces de course et de galop[2].

Il court du même pas que les chevaux bais dont les lèvres sont verdies (par l'herbage printanier), il dépasse son compagnon d'une première course, sans avoir besoin d'être frappé.

Que de pauvres elle[3] a, par la permission d'Allâh, rendus riches, et de possesseurs de richesses qu'elle a logés dans la maison de celui qui a été ruiné!

Elle est de ces montures qui dans le combat mettent leur cavalier au premier rang, quand on en est dégoûté, au milieu des coups d'estoc, et qui sauve tous ceux qui sont attristés de la défaite.

La race de Ma'add a conçu de mauvaises pensées à notre égard; mais les coups d'estoc et de taille l'ont repoussée loin de nous, sans ramper,

(15) Grâce à nos sabres de Machârif[4] et à nos lances de bambou

la queue sont rares, défaut appelé *safà*; mais Abou 'Abdallah el-Yazîdî, citant Aḥmed ben Yaḥya, qui s'appuie sur l'autorité d'Ibn-el-A'râbî, dit que *asfà* est le cheval dont un poil a une couleur différente du reste de la robe. *Saghil* signifie amaigri et exténué; on dit aussi que c'est la mauvaise nourriture et l'agitation du cou. Le *qafî* est celui à qui on fait boire du lait et qui sent que cela agit sur lui, à l'exclusion des *Sakn* qui sont les gens de la tente. Le mot *qafwa* veut dire particularité; *iqtafà*, c'est désigner spécialement. Ibn-Aḥmar a dit :

لا يقتفي بهم الشمال اذا     هبّت ولا آفاقها الغبر

«Ne leur sont pas réservés spécialement le vent du Nord quand il souffle, ni ses horizons poussiéreux.» Cf. Ibn-Hichâm, *Comment. sur Bânat So'âd*, éd. Guidi, p. 144; Ibn el-Anbârî, *Kitâb el-Addâd*, éd. Houtsma, p. 258; Ibn-Qotéiba, *Adab el-kâtib*, p. 114. *Aqnà* signifie «bossu du chanfrein», dit le *Lisân*, t. XX, p. 66 : c'est une marque des métis. Voir encore *Lisân*, XIII, 358, XIX, 111, XX, 58, où le vers est expliqué comme je le traduis.

[1] 'Omâra rapporte la variante لد تلعٍ, qui signifie aussi longueur du cou. La leçon قُمّ est peu satisfaisante, d'autant plus que le *Lisân*, IX, 438, a celle des *Mofaḍḍaliyyât*.

[2] 'Omâra donne la variante يَمّى au deuxième hémistiche.

[3] Allusion à une jument qui n'est pas nommée.

[4] Bourgade de Syrie, sur la frontière du Balqâ, non loin de Mo'ta (Bekri, p. 501 et 807).

dont les pointes sont polies, dont le tiers supérieur est plein et dont les nœuds sont solides[1].

Les jeunes gens de l'attaque matinale, qui ne sont ni des métis[2] ni nègres de basse condition, polissent les pointes des lances.

Le *nafâq*[3] a redressé leurs bambous, qui sont fermes, se sont peu courbés quand on les a rendus pointus et qu'on les a emboutis.

Ces lances, dans les mains des hommes de la tribu, au jour de la rencontre, on dirait que c'est les longues perches qui servent à tirer l'eau des puits ou les longues cordes de l'aiguade de Matloûb[4].

Chacune des deux troupes, leur partie haute et leur partie basse, est fendue par nos lances, sans temporiser.

(20) J'ai trouvé que les Banou-Sa'd, dans leur supériorité, étaient des foudres de guerre qui tombaient sur leurs ennemis comme des sabres acérés.

Leur généalogie les rattache à la tribu de Témîm, défenseur des pâturages ouverts[5]; mais tout homme doué d'un mérite personnel est noble parmi le monde.

Ce sont des gens dont les tentes, quand l'année est stérile et le ciel toujours sans nuage et sans pluie[6], sont l'honneur de l'homme avili et la demeure de tout pauvre.

Ce qui les sauve des calamités du malheur, lorsqu'elles deviennent effroyables, c'est la patience qui leur permet de les supporter, et le nombre [de leurs bienfaits], qu'on ne saurait compter[7].

Lorsque le vent venant de Syrie soufflait, nous allions camper dans

(1) Sur ce sens, voir le *Lisân*, t. XII, p. 62.

(2) *Moqrif*, celui dont la mère est arabe et le père étranger; le contraire du *hadjîn*, dont le père est arabe et la mère étrangère.

(3) Tuteur, bois au moyen duquel on redresse le bois de la lance.

(4) Puits appartenant aux Banou-Kilâb. Pour Bekrî, p. 532, c'est une simple localité, sans plus.

(5) *Thaghr*, vallée fertile et dangereuse, où les hommes vont se réfugier et que les gens d'honneur défendent.

(6) Autre leçon : إِذا اصبحت كَحَلًا, c'est-à-dire, dit le commentaire, une année où il ne reste (en fait de provisions) qu'une quantité à peine suffisante pour servir de collyre à l'œil.

(7) Commentaire explique أَزِمَتْ par اشتدّت: 'Omâra a dit : يفضلون ويُعْطون «ils se montrent généreux et donnent». قَبض désigne «un nombre considérable».

toute vallée dont le fond était couvert de bois, si méprisable qu'elle fût[1].

(25) Dans cette vallée, les endroits où s'agenouillent les chameaux sont tout dénudés, les ruisseaux tout effacés, la terre vole en poussière; il y pleut très peu, les pâturages trop fréquentés y ont disparu[2].

[1] Ainsi expliqué par el-Açma'î, qui cite, pour appuyer le sens de «blâmable» donné à مجدوب, un vers de Dhou'r-Romma :

فيالك من خد أسيل ومنطق
رخيم ومن خلق تعلل جادبه

«Quelles belles joues rebondies, quelles paroles douces tu as, quel caractère tel que celui qui le blâme en est réduit à chercher des prétextes!»

Abou 'Amr cite le vers suivant :

أبارق إني لا أريد أذا كم
ولا ضربكم ما لم تعينوا على جدبي

«Ô Bâriq! je ne veux ni vous faire du mal ni vous frapper, tant que vous ne prêterez pas votre concours pour me blâmer!»

Une autre leçon donne خصيب au lieu de حطيب; dans ce cas, le sens serait : «Cette vallée a des pâturages et des plantes; c'est un pâturage ouvert ثغر où les hommes vont se réfugier; nous, nous y campons et nous y faisons paître les bestiaux, à notre honneur.» شآم est une variante dialectale pour شام: شآم—شآمي; voir le *Lisân*, t. XV, p. 208.

[2] Commentaire d'el-Açma'î : «Les stations de chameaux de cette vallée sont blanches par sécheresse, les [petites] vallées [secondaires] où poussaient les plantes sont effacées, c'est-à-dire battues et foulées aux pieds, et les plantes broutées; la terre s'envole en poussière; il ne s'y promène pas de chameau qui y aurait été laissé par peur.» Commentaire d'Abou 'Amr : «Blanches, parce qu'il n'y a plus de fourrage ni rien, de sorte qu'elles ont blanchi; on y a trop fréquenté, de sorte que tout a été brouté.» درس signifie دياس pour les habitants de la Syrie et de l''Irâq; vers d'Ibn-Mayyâda (mètre *sarî'*) :

يكفيك من بعض ازديار الآفاق
سمراء مما ترك ابن مخراق
سمراء حطة درس دياس

«Il te suffit, en fait de visites dans les régions du monde, d'avoir vu une terre brune, de ce qu'a laissé le fils du maître, terre brune, déposée par l'usure, foncée comme la mélasse.»

Nous étions tels que si un homme venait tout craintif implorer notre secours, la réponse à ses cris était de frapper l'os de la jambe (de nos chameaux, pour qu'ils s'agenouillassent, que nous pussions les monter et partir en guerre à la défense de notre protégé)[1].

De sangler la selle sur une chamelle robuste et rapide, de placer le feutre sur le dos d'une jument au poil court et longue de taille[2].

On dit : Le parc où sont enfermés ces chameaux est plus près de la prairie au pâturage libre, quand même toute chamelle que l'on trait courrait l'une après l'autre avec son peu de lait[3].

Jusqu'à ce qu'ils nous ont laissés, tandis que nos femmes n'étaient pas détournées de leur route, car elles ont pris le chemin entre les terres cultivées d'El-Khaṯṯ et les pierres volcaniques.

## II

La caravane de l'objet aimé a traversé rapidement les stations; il y reste des traces, des marques du campement.

Le vêtement dont les ont recouvertes les vents qui poussent les dunes

(1) C'est ce qui ressort de l'explication d'Abou 'Amr. D'après el-Açma'i, l'expression «frapper l'os de la jambe» signifie s'occuper sérieusement d'une affaire. Une autre leçon, au second hémistiche, donne كَانَتْ إِنَاخَتُنَا. Ce vers est cité dans le Ḥamâsa d'Abou-Temmâm, éd. Freytag, p. ٧, l. ١٧, avec la variante إِنَّا au premier hémistiche et le commentaire suivant : «Lorsqu'il nous appelle à l'aide, nous lui répondons en faisant nos efforts; car *ẓonboub* est l'os de la jambe, et l'on dit «se frapper l'os de la jambe» pour signifier «s'y efforcer».

(2) Ces deux vers sont cités par Ibn-el-Anbâri, *Kitâb el-Addâd*, p. 51, avec la variante ذِعْبِلَة au premier hémistiche du deuxième vers, وَشَدَّ سَرْج au deuxième hémistiche.

(3) Commentaire d'el-Açma'i : «Lorsque nous avons campé dans la vallée et que nous y avons enfermé les chameaux pour y jouir du vert pâturage et pour qu'on ait peur de nous (نُهَابُ), les hommes ont dit : Le parc où sont emprisonnés ces chamelles, sur le territoire de protection على دارِ الحِفَاظ, est trop près pour que nous atteignions le pâturage, quand même les chamelles se seraient mises à courir avec peu de lait.» — Commentaire d'Abou 'Amr : «Leur parc est plus près de leur pâturage, cela veut dire qu'ils ont fait agenouiller les chamelles pour le combat; et le pâturage est trop près pour qu'elles périssent. Bien que leur lait ait disparu, ils se sentent protégés, parce qu'ils sont sous la protection.»

de sable, ainsi que le temps, les ont effacées; elles ont été laissées comme une page blanche tout usée[1].

Elles appartenaient à la femme des Banou-Ḥâritha, avant que leur projet ne les eût éloignés, et pourtant elle ne désirait pas m'abandonner[2].

Que de fois l'on a vu passer le nuage nocturne traînant les pans de sa robe[3], semblables au balancement des autruches suspendues par le cou[4].

(5) C'est une nuée qui vient d'Égypte, d'entre le Nord et l'Ouest[5] : la pluie qu'elle a versée a passé à Ichâba, puis à Zaroûd, et enfin à El-Allâq[6].

Elle a forcé la porte des demeures des brebis qui ont récemment mis bas et qui sont tombées sur les genoux et les cornes.

Tu vois les rigoles de tout canal d'irrigation dérivé du torrent, que les ruisseaux se hâtent de remplir[7].

On dirait que tout ruisseau de torrent de chaque plaine est orné de ces lambeaux de vêtements de laine qu'il est d'usage d'attacher aux arbres à feuilles *hadab*[8].

(1) Commentaire : «الجديد est le temps الدهر». *Mahâriq*, dit Abou-Sa'îd el-Asma'î, ce sont des chiffons que polissaient les Arabes [païens] et sur lesquels ils écrivaient; on les appelait مُهْرَكَرْدْ, mot persan arabisé.» *Mohraq* est simplement arabisé de la forme pehlevie **muhraka* du persan *mohra* «œuf de verre servant à polir le papier».

(2) Commentaire : النوى = النيّة, c'est-à dire sa direction وَجْهها et là par où elle désirait prendre [sa route].

(3) سارية est le nuage qui vient la nuit, غادية celui qui vient le matin, رائحة celui qui vient le soir. Les nuages élevés dans l'atmosphère sont [ordinairement] accompagnés d'un autre plus bas qui est [comme] le pan de la robe du premier.

(4) المنوط المعلّق فى استرخاء.

(5) Ainsi expliquée par le *Lisân*, II, 268.

(6) Ichâba, localité du Nedjd, près du désert de sable (*Méràcid*, I, 65). Sur Zaroûd, localité sur la route de la Mecque, où se trouve un château de couleur jaune, qui a peut-être donné son nom à l'endroit (persan زرد «jaune»), un étang et des puits, voir Yâqoût, s. h. v°; *Méràcid*, I, 511; Zamakhchari, *Lex. geogr.*, éd. Salverda de Grave, p. 80; Bekrî, p. 436; il s'y est livré deux batailles entre Bédouins.

(7) Sur *madhnab*, voir *Lisân*, II, 375, 376, et sur le sens de *sâqiya*, *id. op.*, XIX, 115.

(8) Feuilles minces et pointues. *Lisân*, II, 279. Commentaire : أعلاق = متاع الرجل «effets de l'homme» et aussi ce qui lui est suspendu, comme fragments de laine عهون. Cf. *Lisân*, XII, 141.

Provenant des tissus de Bostra et de Ctésiphon exposés pour la vente le jour où l'on se présentait aux marchés.

(10) J'y ai arrêté ma chamelle qui a poussé des plaintes : car de toute son âme elle désirait repartir au soir.

De sorte que, si elle ne les avait pas divisés en différents torrents, cette nuée aurait été assez vaste pour contenir, dans sa poussière, les vents de l'été[1].

J'ai envoyé une chamelle rapide, dont on dirait que ses poils d'en bas sont devenus noirs par suite de la maigreur[2].

C'est un âne amaigri, le printemps lui a enlevé son manteau : il crie fort dans les ténèbres, répondant à tout braiement.

Rejeton des ânesses sauvages de Dinà[3], c'est pour lui que se couvrent de feuilles les plantes *dahmà* des plaines, et il persévère au milieu des bêtes amaigries.

(15) Il pousse, de son museau et de sa veine jugulaire, des cris comme s'il était pris d'un étranglement quand il module, au milieu de la nuit.

Au milieu d'un troupeau d'onagres maigres, dont la maigreur a repoussé les poulains, minces comme les arcs qui servent à lancer les flèches dites *sirâ*[4].

On dirait que sa salive, lorsque tu l'éveilles, est une coupe de vin que l'échanson décante pour la présenter.

(1) Commentaire d'Abou 'Amr : «اصياق est le pluriel de صيّق» (forme attestée صِيقٌ). Cf. le *Lisân*, XII, 76, qui cite un vers de Sélâma ne figurant pas au diwân :

بوادى جدود وقد بُوكِرَتْ
بصِيقِ الشَّنابك أعْطانُها

(2) Ce vers est difficile ; le commentaire doit être cité en entier : هَوْجاءُ فيها عُجْرفيّة من نشاطها والنَّجاء السرعة وحَشْوُها وبرها ونَفاق ذَهاب يقول سقط وبرُها وحشْوُها ما عُلِفَتْ به وما فى بطنها من العَلَف *'Adjrafiyya* signifie «pas rapide» (*Lisân*) et *nafâq* «s'en aller, disparaître, mourir, en parlant des bêtes» (*Lisân*, XII, 235).

(3) Le Méràçid vocalise *Danâ* : localité du désert, région de Témim ; cf. Bekri, p. 349, qui cite, avec des variantes, le vers III, 9 ci-dessous.

(4) Une autre leçon donne شُعْصُ au deuxième hémistiche : c'est-à-dire «stériles». *Sirwa*, pl. *sirâ*, désigne des flèches très minces pouvant s'introduire entre les maillons de la cotte de mailles. Cf. *Lisân*, t. XIX, p. 10.

C'est un vin si pur que tu aperçois derrière lui le fond du vase; il enlève la raison de l'homme avant tout sanglot.

Il oublie, pour ce plaisir, sa noble pétulance [1]; il reste plongé entre le sommeil et les paupières baissées.

(20) Tu vois les brebis marcher de façons diverses, comme marchent les chrétiens 'Ibâdites de Ḥîra dans leurs bottes épaisses [2].

Elles broutent des herbes abondantes encore couvertes de la rosée nocturne, ainsi que les plantes, y compris leur pédoncule et leurs lianes [3].

Je suis descendu au milieu des plantes sur lesquelles la rosée était tombée; elles en mangent le reste du bout des lèvres.

Il a dirigé les premiers arrivés dont la conversation est le prix du gagnant et la mention du pari mutuel et de la course de chevaux [4].

Tellement que, lorsque arrive le héraut qui proclame la guerre, c'est comme s'il voyait un lion : [sa bouche se contracte et] les dents de sagesse du poltron s'allongent [5].

(25) Il ont revêtu toute cuirasse ample en tant que cotte légère de mailles, qui brille comme la surface d'un étang agitée par les vents,

Étoffe tissée par Daoud et la famille de Moḥarriq [6], dont les faits extraordinaires se racontent dans les différentes contrées.

Je leur ai donné mon âme, en même temps que ma chamelle à la rotule ferme, au poil ras, se laissant contraindre au combat, et ayant des os *tarqoû'a* [7].

[1] Sur ce sens, voir l'étude du R. P. Lammens dans les *Mélanges de la Faculté orientale* de Beyrouth, t. I, 1906, p. 66 et suiv., et les remarques de Vollers, *Deutsche Litteraturzeitung*, 29 juin 1907, col. 1607, résumées par M. I. Guidi dans la *Rivista degli studi orientali*, t. I, *Bollettino*, p. 372.

[2] Sur les 'Ibâdites, voir G. Rothstein, *Dynastie der Lahmiden*, p. 19 et suiv.

[3] C'est ce qu'on peut inférer du commentaire, qui dit : والعِلاقة ما أكلّته والعِلاقة ما التفتَّ عليه ونَنْطِقُ به والعِلاقة عِلاقة السوط والقدح والعِلاقة (lisez : العَلاقة) عِلاقة الجُبّ والنطاق ما التَفت عليه شبه النطاق

[4] Commentaire d'Abou 'Amr : الخَطَر ما يتخاطرون عليه بينَهم. Il manque une brève et une longue au premier hémistiche.

[5] Commentaire : المُثوِّب الداعي الى الحرب والمِفْراق الجَبان أشدُّ خوفا وطال نواجذه قلصت شَفتاه فبدَت

[6] Surnom des Ghassanides et des Lakhmides de Ḥîra; sur cette expression, voir G. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Ḥîra*, p. 48.

[7] Commentaire : الشظا عظْمٌ لاصقٌ الرُسْغِ والتراق أوّل جُرّتُه وقوله ذات كَرِيهة بكَرِهُها على العدوِ لأنّها قويّة تقوى على إكراهه إياه

Comme une ânesse au poil ras; contre la crainte de la perdre vous garantissent un doux remède et la plus noble des origines[1].

Elle dépasse les meilleurs coursiers, qui reconnaissent leur défaite: quand ce sont eux qui dépassent, elle les rejoint de la meilleure façon.

(30) Une lance au bois plein et dur, ressemblant aux lances de Rodéina, est entre les mains d'un jeune combattant généreux.

C'est un vaillant qui charge l'ennemi près d'être rejoint, et qui énumère sa généalogie, lorsque [par peur] ne concordent plus les deux parties de la coche[2].

Je suis un homme de la troupe de Sa'd[3], dont les pointes sont acérées au jour de toute rencontre[4].

Ils ne regardent pas, lorsque la troupe armée s'approche, à la façon oblique des chameaux tourmentés par les désirs.

Ceux qui sont présents suffisent à remplacer les absents[5], et leur affaire s'accomplit sans rupture de pacte ni dissension.

(35) Les chevaux savent bien qui sont ceux qui humectent leurs cous d'un sang qui ressemble à la résine du sang-dragon répandue à terre.

## III

A qui appartiennent ces traces de campement, semblables à un livre élégamment tracé, trouvé dans une localité déserte entre Eç-Çoléïb et Moutriq[6]?

[1] Commentaire : الصعدة القناة كلّها: mais c'est une aberration, car il ajoute aussitôt : ولطف الدوآء اى قيامُه عليها بالعَلَف والسَقّى, ce qui indique bien qu'il s'agit d'une ânesse.

[2] شُعبتا الإنفاق يقول هما اَللتان فوق الريش والانفاق الذى يجعل الفُوق (ms. الفَوّق) فى الوَتر (ms. الوَتّر) وذلك من الجَزَع — L'expression *les deux parties de la coche* signifie celles qui se trouvent au-dessus des plumes de la flèche: *infâq*, c'est ce qui met la coche sur la corde. Or c'est par peur (qu'arrive le défaut de concordance signalé dans le vers).» المُضاف signifierait : 1° celui que les lances atteignent: 2° celui qui atteint un refuge: 3° celui qui rassemble des hommes tout près de lui, de sorte qu'ils le prennent.

[3] Peut-être عُصّبة, proprement troupe de dix à quarante personnes (*Lisân*, II, 95), est-il pris dans le sens de عُصَبة «famille, race».

[4] Commentaire : «ذَرّبَى signifie aussi مَعّتَادى الذُراب (lisez مُعتادو) «ceux qui sont habitués au poison».

[5] La glose اى مَن حضر يكفى مَن غاب prouve que la leçon du manuscrit غايتهم est mauvaise.

[6] Ms. a tort الصَليب فَطرَق: cf. *Merâcid* et Bekrî: celui-ci cite ce vers, p. 532, avec la variante عضا. Moutriq est une vallée des Banou-Témîm.

Un écrivain, avec son encrier, y a employé ses peines : il se présente nouvellement à l'œil comme une page blanche toute fraîche[1].

Elles appartiennent à Asmâ, qui, lorsqu'elle désire te rencontrer, est semblable à une gazelle à tache blanche, de celles qui donnent le musc, tendant le cou et regardant[2].

Elle a, à Qirân eç-Çoulb, des plantes qu'elle broute : et si elle s'avance dans les dunes de sable, cela lui plaît.

(5) Je ne me suis arrêté que le temps nécessaire pour qu'elle répondît à une interrogation : est-ce que les durs rochers comprendront jamais mon discours ?

J'ai passé la nuit comme si les tournées de la coupe avaient été prolongées[3] en m'apportant la liqueur claire que présente le vin clarifié.

Son parfum rappelle les effluves du musc dans la nuit, quand il est décanté dans le pot que tient un échanson aux cheveux crépus, à la taille entourée d'une ceinture.

Pourquoi pleurer sur des vestiges qui n'ont qu'une année d'existence, et vides, comme un vêtement usé du Yémen tombant en morceaux[4] ?

Allons ! nos nouvelles sont-elles parvenues aux gens de Mârib comme elles l'ont été à Khawarnaq[5] ?

(10) A savoir que nous avons défendu nos femmes à la bataille d'El-Faroûq[6] et que nous avons tué ceux qui sont venus nous attaquer à Molzaq[7].

(1) Le texte est obscur. Commentaire : حادثة اى حادث ذلك الوشم كانّه جدّة كتاب وحادثه اى جديده كأنّه يُجدّد فى عينه

(2) Autre leçon : لأسمآءَ إذ تسمى وصالك. مُرّشِق est une épithète de la gazelle qui tend son cou et regarde, pose la plus gracieuse du monde وهى أحسن مايكون : on dit aussi que cela veut dire : qui te regarde avec son œil comme l'archer quand il vise. Cf. *Lisân*, XI, 407.

(3) Commentaire : اعتيادُها أى اعيدَت عليه مرّة بعد مرّة.

(4) Sur *mohila*, voir *Lisân*, XIII, 195 : les formes *yamna* ou *yomna* coexistent, *id. op.*, XVII, 356, l. 10.

(5) Vers cité avec variantes dans Bekrî, 349 : انباء pour ابناء de l'autographie de Wustenfeld est certain. — Ms. مآرِب et commentaire باليمن. — Khawarnaq et Ma'reb sont deux localités bien connues.

(6) 'Antara a exprimé la même idée dans un vers célèbre : le premier hémistiche est presque identique à celui-ci. Voir l'édition d'Ahlwardt, *Six ancient poets*, p. 51 ; Bekrî, p. 709, où le vers de Sélâma est également reproduit.

(7) Localité près d'el-Faroûq, où a eu lieu une bataille dans laquelle les Banou Sa'd, la tribu de Salâma, ont défait les Banou 'Amir ben Ça'ça'a, consi-

Ces nouvelles, ce sont les chamelles jaunes et les noires[1] qui les feront parvenir aux deux fractions de Ma'add, celle du Tihâma et celle de l'Irâq.

[Elles leur apprendront] notre séjour dans un pays qui n'est pas tranquille, et notre rencontre avec l'armée semblable à un nuage qui monte à l'horizon, rempli d'éclairs[2].

Lorsque nous sommes montés sur le dos d'une colline, l'on aurait dit qu'il y avait sur nos têtes des coquilles d'œuf fendues[3].

Lorsque les Houms sont en masse venus vers nous[4], le matin où nous les rencontrâmes en armée noirâtre immense[5],

(15) On aurait dit que les autruches avaient déposé leurs œufs sur leurs têtes, à l'étang de Qidhâf ou à celui de Mokhatliq[6].

Nous avons joint leurs deux bords au moyen d'un coup de lance si dur qu'ils se résolurent à se séparer.

On eût dit que l'endroit où eut lieu notre rencontre était un campement de forgerons, à raison des mains et des jambes [coupées, qu'on y rencontrait][7].

dérés comme faisant partie des Ḥoums, parce que leur mère était Medjd, fille de Téim b. Ghâlib (Bekrì, p. 539). Cette journée porte le numéro 120 dans la liste d'El-Méïdânì, *Amthâl*, éd. de Boulaq, t. II, p. 336 (écrit مَزْلَق). Le second hémistiche est cité par Yâqoût, t. IV, p. 632, qui lit *Malzaq* et *Milzaq*.

(1) 'Omâra prétend que شومها signifie «leur marche» سَيْرُها.

(2) Commentaire : تَثَيَّةٌ (sic) مكثٌ وتلبُّث يُقال تأيَّيْتُ تمكّنتُ أو تنظّرتُ وتأيَّيْتُ توخّيت وتعمّدتُ والعارض الجيش شُبّه بالعارض من السحاب. Sur *mota'alliq*, voir *Lisân*, XI, 288.

(3) Autre leçon au premier hémistiche : نَعَلَ ظَهْرٍ كأنّما : le mot نعل est ici pris dans le sens de الحَرّة (ms. الجرة) «terrain volcanique». Cf. *Lisân*, XIV, 192; et sur *nachz*, *id. op.*, VII, 284. — Sous le soleil intense, les casques paraissaient blancs comme des coquilles d'œuf.

(4) حُمْس désigne une partie des tribus de Qoréich, de Khozâ'a, des Banou-'Âmir et de Kinâna. Suit un résumé de ce que l'on sait touchant les حُمْس.

(5) جاواء (fém. de أَجْوَى) est une troupe كتيبة (ms. كثيبة) qui a une couleur tirant vers le noir. El-Açma'i a dit : C'est celle chez qui prédomine la couleur du noir et de la rouille التى علاها لون السواد والصدآء. Voir les remarques du *Lisân*, XII, 186.

(6) Le texte a مُخَرِّق, corrigé d'après Bekrì, p. 515, qui cite ce vers, ainsi qu'Ibn-Qotéïba, *Kitâb ech-Chi'r*, p. 141.

(7) Le commentaire est embarrassé pour expliquer cette expression bizarre : «L'auteur compare les mains et les jambes coupées à un campement de forgerons où l'on fabrique les sabres, comme s'il avait voulu exprimer l'idée de couper du fer et celle de leurs marchandises [habituelles].»

C'est comme s'ils étaient des gazelles dans une plaine déserte: une averse qui tenait ses promesses est revenue sur eux [1].

La manière dont le sabre coupait leurs têtes rappelait le bruit sec des grains tombant sur un sol aride et brûlé [2],

(20) Depuis le matin jusqu'à ce que la nuit vint les couvrir; il n'en réchappa que les chevaux au poil ras et à la marche rapide [3],

Ainsi que celui qui, dans sa course, allonge le cou de toute la longueur de la bride, passant à la façon du jeune faon qui court à fond de train [4].

Ils nous ont jeté les licous de toute noble chamelle et des cottes de mailles qui ressemblent à des râbles de lapereaux [tellement elles sont douces au toucher [5]].

Leurs mailles sont bourrées de tissu de David, comme des graines de l'arbre *djanâ* provenant de gousses de haricots qui se fendent [6].

Ceux qui possèdent des armes défensives, nos lances les atteignent, et ceux qui sont tout nus se sauvent et dépassent tous les autres.

(1) Sur la leçon *maçdaq* au lieu de *miçdaq* du ms., voir le *Lisân*, XII, 63.

(2) Le manuscrit a جُنُوب, qui ne signifie rien. — Commentaire : «اختلاء signifie prendre obliquement اعتساف et couper: l'auteur veut dire : Les sabres par rapport à leurs têtes étaient comme [la faucille par rapport à] خلا, qui est de l'herbe.» Il manque quelques mots. هُوِىّ signifie «tomber de haut en bas», *Lisân*, t. XX, p. 248.

(3) Cf. *Lisân*, XI, 368.

(4) Autre leçon : ومُستوعِبٍ فَضْلَ الجِزاميّنِ سابغِ.

(5) Ms. مَتّنُ خِرنَقِ. — Autre leçon : أرسانَ كلِّ طمُرّةٍ (corriger en طِمِرّة). Ainsi expliqué par le commentaire, qui cite ce vers d'un poète en *radjaz* :

ليّنةُ آلمسِ كمسِ الخِرْنَقِ

Cf. Qodâma, *Naqd ech-chi'r*, p. 40, où le vers suivant est également cité.

(6) Leçon différente d'après el-Açma'î : سَكها كمنكِبِ ضاحٍ من عَماية مشرقِ «ses mailles sont comme l'épaule de celui qui apparaît au matin à la montagne 'Amâya» (dans le Bahréin); mais, dans notre recension, c'est le deuxième hémistiche du vers 40 plus loin. Le commentaire explique جنا par «arbre», c'est-à-dire «nom d'arbre», et أيم par «[nom de] plante», qui est الخوصة «feuille de palmier»; mais d'après Lane, le premier mot, qui signifie «cueillette», se dit spécialement de dattes mêmes cueillies sur l'arbre; et quant au second, le *Lisân*, t. XIV, p. 320, dit que c'est «un légume qui sort de terre avec des cornes comme la fève, mais sans racines [profondes], et avec de petites feuilles aux bords déchiquetés مُتَشَرِّة, comme les feuilles de carotte».

(25) Celui qui fait appel à notre engagement, on le laisse vivre dans son malheur, et celui que l'on estime pas cher par une rançon abondante, nous lui mettons un carcan au cou [1].

La mère de Boḥaïr, dans le combat qui a lieu entre nous, quand est-ce qu'elle en recevra des nouvelles pour qu'elle se déchire le visage à coups d'ongles et se rase la tête [2] ?

Nous avons laissé Boḥaïr là où la fortune s'était fatiguée de lui être favorable; nous emmenons Firâs captive; elle ne sera pas relâchée [3].

Sans les ténèbres de la nuit, 'Âmir ne serait pas revenu vers Dja'far dont la tunique n'était pas déchirée,

En lui portant un coup de taille tel que l'oiseau s'y trouverait le jour en pleine nuit et un coup de pointe [dont la blessure est] comme la bouche d'une outre fendue entièrement [4].

(30) Or notre gloire n'est point une tribu dans la contrée volcanique, mais bien une mer dans le vaste désert,

Dans laquelle les vagues font tanguer le navire; lorsque celui qui sait bien nager sur l'abîme y entre, il y est noyé.

La gloire de la race de Ma'add était placée sur un endroit élevé; nous l'avons dépassée, lorsqu'ils s'élevaient et que nous nous élevions,

Lorsque les sabres de l'Inde étaient nos bâtons et qu'avec eux nous nous attaquions à toute tête et à tout sommet du crâne [5].

Ils donnèrent de l'éclat à nos visages quand on se battit à coups de sabre, alors que nos pieds étaient couverts de poussière à Molzaq [6].

(1) Sur le sens de ce vers, voir *Lisân*, I, 407, et XIX, 368.

(2) Se raser la tête lors d'une calamité était un usage païen (*Lisân*, t. XI, p. 345) qui s'est conservé chez les Bédouins (P. Jaussen, *Coutumes des Arabes*, p. 94).

(3) Commentaire : «Boḥaïr et Firâs sont les parents (آبا) d''Abdallah ben Salama.»

(4) جوانح est expliqué par دوان من الارض «branches flexibles et pendantes, proches de la terre»; cf. *Lisân*, III, 252, et XIII, 442. L'auteur veut dire que la blessure est tellement grande que l'oiseau s'y arrêterait comme sous un buisson.

(5) Le commentaire explique تتاقّ du manuscrit par تتعهّد وتتقصّد; c'est تتاقّ qu'il faut lire.

(6) Le texte porte مَلْزَق; la correction مأزق est indiquée en marge.

(35) Vous vous êtes vantés à notre encontre d'avoir tué des cavaliers, alors que les paroles de Firâs excitaient mes actes et mes discours.

Vous vous êtes hâtés de nous présenter deux arguments contre vous : mais ce que veut le Raḥman noue et dénoue.

C'est lui qui brise les os sains, et sa volonté réunit et sépare les affaires.

C'est lui qui a fait entrer No'mân dans une maison dont le toit était des gorges d'éléphants, après qu'il avait habité un palais décoré de pavillons [1].

Et après la chute de la pluie, ce furent les sables de Ma'add qui le régirent, et non plus la fortune de Moḥarriq.

(40) Il a un escadron qui sent l'odeur du fer et qui dépouille ses ennemis de leurs vêtements, comme l'épaule de celui qui paraît au matin à l'orient du mont 'Amâya [2].

# IV

Si je pouvais pleurer pour des palanquins que portent les chameaux, certes celui qui se trouve au haut des deux vallées me remplirait d'amour pour Léïlà.

De toute litière voilée nous regardent de blanches compagnes qui ont peu de pareilles.

Celui qui les voit les compare à des gazelles dans un coin du désert :

[1] Abou 'Amr a dit : «Chosroès avait emprisonné No'mân dans une maison où se trouvaient trois éléphants.» — Sur le genre de mort de No'mân III b. el-Mondhir, roi lakhmide de Ḥîra, voir Rothstein, *Dynastie der Lahmiden*, p. 118-119 : la suite des vers 36, 37, 38 de notre manuscrit lève tous les doutes exprimés par M. Rothstein à propos du sujet de la phrase dans le vers qu'il cite en traduction d'après Nöldeke, *Geschichte der Araber*, p. 331, note 4. — Je ferai remarquer que ce vers ne signifie pas du tout que No'mân ait péri écrasé sous les pieds des éléphants (Mas'oûdi, *Prairies d'Or*, III, 208, Ḥamza, 61) et qu'Abou 'Amr doit avoir raison : cela ne préjuge en rien le genre de mort de No'mân, qui est peut-être mort de la peste en prison.

[2] Grande montagne du Baḥreïn : Bekri, p. 668, où ce vers est cité. — Commentaire : «فخمة est une troupe (lisez كتيبة pour كتيبة) compacte ; ذفراء signifie qui sent (سهكة, lisez سهكة) l'odeur du fer. L'auteur veut dire : Cette troupe est dans la position de ce qui se montre au soleil levant du mont 'Amâya.» — Le *Lisân*, XX, 202, n'indique que la forme en و : نضو.

elles portent une longue chevelure qui les abrite sous l'ombre de ses branchages[1].

La plus noble d'entre elles a son intendante auprès d'elle : elle jouira des biens de la vie et de la sieste prolongée, si on nous laisse vivre[2].

(5) Que de braves jeunes gens pour lesquels j'ai construit un édifice qui tourne dans le désert sans eau[3] !

A la façon dont caracole le jeune poulain dans ses entraves, que des chevaux poussent à courir vers un but lointain.

Les Banou-Ka'b et les métis inconnus de Mâlik se sont rencontrés pour une affaire comme la pointe du sabre, qui est illustre[4].

Tu vois tout (cheval) aux jambes longues et qui mord, s'y perdre en courant, de ses pieds valeureux.

Plus fier que les braves jeunes gens, il se trémousse vers le but comme s'agite dans la main droite un acier poli.

(10) On dirait que les poulains de deux ans, lorsque notre troupe fait tous ses efforts, sont vifs, comme des mouflons que suivent d'autres mouflons.

Sur eux sont montés les fils de Moqâ'is[5] : ce sont des chevaux de cinq ans, qui gagnent la course quand on les excite, et qui hennissent.

On dirait que sur leurs cavaliers il y a une aspersion de sang-dragon : c'est un sang tout frais et du musc coulant sur leurs cous[6].

(1) Commentaire : « فَيْنَان se dit des branches d'arbre qui pendent (تهدّل) ; on dit d'une chevelure longue et qui s'étend à droite et à gauche, جُمَّة (m., جُمَّة) فينانة. El-Lehemi a dit :

ولقد تعهد لى فَيْنانة جُمَّة مِثْلَ عناقيدِ العِنَبْ

« Tu t'es engagée à me donner une chevelure abondante qui ressemble à des grappes de raisin. »

(2) هَيْجَانة (pour هيجمانة), est expliqué par قيّمة على النساء مثل الماشطة « celle qui s'occupe des femmes, comme une femme de chambre (peigneuse) », gouvernante, intendante. Abou Amr a dit : « C'est le nom d'une femme. »

(3) Allusion au tournoiement des sabres sur les têtes, image fréquente.

(4) *Afnâ* désigne les métis dont on ne connaît pas la tribu (*Lisân*, XX, 24).

(5) Ancêtre de Sélâma.

(6) عبيط est expliqué par « sang frais » : cf. *Lisân*, X, 225.

Lorsqu'ils sortent du tourbillon de la mort, le fleuve aux bords abrupts et ombragés les y ramène.

Ils n'ont pas laissé dans la tribu de ʿÂmir personne pour appeler au secours, ni de femmes sans qu'elles poussent des hurlements.

(15) Elles ont laissé Bohaïr et edh-Dhahâb[1] ayant sur eux deux, mauvais présage, des limites que marquent les fers aux pieds.

## V

Cueillir des herbes vertes et les passer sous le nez de la monture, si cela doit être une obligation pour moi, je ne suis plus celui qui cueille et celui qui les présente[2].

Quant aux excuses de l'ami, c'est moi qui me charge de les faire parvenir, si tu n'es pas suffisamment éloquent pour le faire.

## VI

Que d'amis pleins de haine j'ai évités, tandis que j'en fréquentais d'autres qui dissimulaient leur inimitié!

Je l'ai supporté exprès, pour lui être supérieur, après qu'apparurent dans sa jambe des nœuds et des défauts[3].

Que de chevaux rapides j'ai frappés en mal sur le dos et dans leur vile nature tandis que les mains étaient élevées pour le combat[4].

[1] Nom propre d'homme; cf. *Tâdj el-ʿaroûs*, I, 259.

[2] Commentaire : يقول آنا لا أختل ولا آمسح كما تمسح الدابّة (ms. الدابة) ويُدّنى لها الحشيش لتُغَرّ وهذا مَثَل يقول انى لا آخدع ولا أُخدَع ولكنّى أُجاهر إذا أردت أمرًا «Il veut dire : Je ne trompe pas et je ne frotte pas légèrement comme quand on présente à un quadrupède de l'herbe en la lui passant légèrement sous le nez, pour le tromper; ce qui est un proverbe. Le sens est : Je ne trompe pas et ne suis pas trompé, mais lorsque je veux quelque chose, je la fais publiquement.»

[3] Commentaire : الأُبَنُ العُقَدُ الواحدة أُبَنَة. Cf. *Lisân*, XVI, 140. En réalité, أُبَن devrait être considéré comme un collectif ayant أُبنة comme nom d'unité.

[4] Ainsi expliqué par le commentaire : لـواقح رفعت الاكُفّ أيديها الى القتال.

## VII

Ma fille me dit[1] : T'en aller seul au combat effroyable un jour, c'est m'abandonner; puissé-je n'avoir pas de père[2] !

Laisse là tes craintes, ou bien présente-nous un sorcier qui nous donne un enchantement contre les événements et la mort.

Ou ma vie périra, ou bien je rassemblerai un troupeau de chameaux tellement nombreux que les deux esclaves chargés de les abreuver souffriront de la gorge [par suite de la fatigue].

## VIII

Sélâma ben Djandal composa les vers suivants et les envoya à Ça'ça'a ben Maḥmoûd ben 'Amr ben Marbad, entre les mains de qui le frère du poète, Aḥmar ben Djandal, était prisonnier; et Ça'ça'a le remit en liberté :

«Je te donnerai une compensation pour la peau de chevreau que tu as mise en liberté; je te récompenserai pour ce que tu nous as fait espérer cette année, ô Ça'ça'a !

«Si Maḥmoûd est ton père, nous te trouvons néanmoins rattachant ta lignée au bien, et d'une belle prestance.

«Je te ferai des présents, quand même nous devrions tripler ta louange, quand même tes tentes seraient fixées au mont La'la'[3].

«Si tu le veux, je te donnerai en présent des louanges et des dithyrambes, ou si tu le préfères, je ferai passer chez vous cent chameaux ensemble[4].»

Ça'ça'a répondit : «Nous aimons mieux les louanges et les dithyrambes.»

(1) Cette pièce a été insérée par Ibn-Qotéiba dans son *Kitâb ech-Chi'r*, p. 147.

(2) C'est-à-dire : «Quel brave père j'ai !» Cf. Ḥarîri, *Dorret el-Ghawwâç*, éd. Thorbecke, p. 53, l. 10 et 15.

(3) Cf. *Lisân*, X, 196.

(4) Le commentaire a عدّينا, ce qui indique qu'il faut lire ainsi, au lieu de أهدينا, que répète ma copie au deuxième hémistiche.

## IX

Quel est le messager qui se charge de porter de nos nouvelles aux Kilâb et à leur Ka'b, alors que le campement de Noméïr est à El-Yaqîn [1].

Si je reste en vie, je suis votre caution pour vous et la rencontre, en un jour semblable au jour du combat de Molzaq,

Le matin où nous avons laissé le sang de Rabî'a ben 'Âmir couler au haut des deux vallées.

## X

'Amr ben Obéir fit prisonnier Rabî'a ben Khowéïlid, dont le parti fit de grosses pertes. El-Aḥdab, neveu de Rabî'a ben Djarâd, composa alors les vers suivants :

« Voilà ce qui eut lieu lorsque mon oncle, au jour du combat de Molzaq, rencontra un homme intelligent monté sur un cheval pie.

« Ils échangèrent des coups de lance et se taillèrent les jambes à coups de sabre; puis il le domina d'un sabre brandi,

« Qui coupe tout bras et tout coude. »

C'est à cette occasion que Sélâma ben Djandal composa son poème (n° III ci-dessus) :

« A qui appartiennent ces traces de campement, semblables à un livre élégamment tracé? »

*
* *

Abou 'Abdallah Moḥammed ben el-'Abbâs el-Yazîdi [2] raconte ce qui suit : « J'ai entendu Abou'l-'Abbâs Aḥmed ben Yaḥya [3] dire ceci : J'allai

[1] Ka'b est fils de Kilâb (Wüstenfeld, *Register*, p. 262); Noméïr et Rabî'a sont fils de 'Amir (*id. op.*, p. 340 et 377), donc de même race ismaélienne.

[2] Grammairien de l'école de Yézîd ben Mançoûr, oncle du khalife el-Mehdî. Il mourut en 310 de l'hégire (922-923) [*Fihrist*, p. 50, 51].

[3] C'est le fameux grammairien connu sous le surnom de Tha'leb, mort en 291 de l'hégire (904) [*Fihrist*, p. 74].

trouver 'Omâra ayant avec moi les vers de Sélâma ben Djandal. Qu'as-tu apporté? me dit 'Omâra. Je l'en informai et il reprit : Peut-être t'imagines-tu que je n'estime que les vers de Djérir; allons, lis ceux-ci.» Je me mis à les lui lire et il les récitait en même temps que moi. Je l'interrogeai au sujet de difficultés qu'il y avait dans ces vers; et je le vis répondre et approuver.

# UN CONTE KURDE
# DE LA RÉGION DE SÖʿÖRD,

TRANSCRIT ET TRADUIT

## PAR M. DUFRESNE.

Ce conte kurde fut transcrit à Söʿörd[1] sous la dictée de Saïd Ḥikkari Effendi, qui l'avait écrit d'après un chanteur amateur. C'est un spécimen de la langue locale. Le conteur fait volontiers des variations sur le thème traditionnel selon son talent. Un morceau comme celui-ci, mélangé de parlé et de chanté, est ce qu'il y a de plus agréable aux auditoires des soirées d'hiver.

Söʿörd est une ville de 14,000 habitants environ, située à 2 jours de marche au sud de Bitlis, sur un plateau (870 mètres d'altitude) légèrement incliné vers le Nord-Ouest, d'où l'on découvre le Harzan qui, tout entier, parle kurde avec ses Musulmans, Arméniens et Yézidis. La même langue domine plus loin autour de Mayafarqin, l'ancienne capitale du Dyar-Bekr, jusqu'à la rive gauche de l'Euphrate. La rivière de Bitlis ou Maï-Basūr, la rivière Boʾtan (ancien Kentrites) en allant vers le Tigre, et ce fleuve qui fait un angle droit pour aller de l'Ouest au Sud au-dessous de Söʿörd, partagent l'horizon de cette ville en quatre régions, presque selon les points cardinaux. Dans la région Nord-Est se dressent les montagnes de l'Arménie avec les districts kurdes de Zraqie, ʿIzan, jusqu'à Helāt et Erzerum. Plus à l'Est, le Hizan touche près de Moko la province de ʾEkkari. Au Sud-Est, c'est le Boʾtan jusqu'à la rive gauche de la rivière du même nom et du Tigre. Au Sud-Ouest, le Tour-ʿAbdin sur la rive droite du Tigre.

La ville se trouve donc au carrefour de ces quatre régions.

[1] Cette transcription à l'allemande de M. Max van Berchem est la seule qui représente la vraie prononciation du pays.

C'est une ville-borne plutôt qu'un centre. On y trouve les limites de plusieurs langues : le turc, l'arménien, le syriaque, l'arabe communément parlé. Le kurde, que tout le monde sait, se ressent du mélange des individus des différentes régions. C'est le dialecte de Bo'tan prononcé moins emphatiquement qu'à Gezire 'ibn ʿOmar[1].

Nous avons apporté tous nos soins à la transcription vocale de ce texte que nous avons relu plusieurs fois devant trois personnes. Deux d'entre elles, sachant lire les caractères latins, ont pu lire correctement à première vue et ont été plus satisfaites de l'exactitude et de la facilité de cette transcription que des autres déjà employées[2]. Nous avons basé la nôtre sur la transcription rationnelle générale (T. R. G.) de Christian Garnier.

Voyelles : *a*, *o*, *u*, *i*, *ä* = *è* accent grave dans « mère » : *e* = *é* accent aigu dans « été » : *ĕ* = *e* muet dans « je veux ».

Consonnes :

| | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ب | ت | ث | ج | ڃ | ح | خ | د | ذ | ر | ز | ژ | س | ش | ص | ط | ع | غ |
| b | t | ṯ | ǧ | č | ḥ | h | d | ḏ | r | z | ž | s | š | ṣ | ṭ | ʿ | ṛ |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| ف | ق | ك | گ | و | ى | ة ou ه. |
| f | q | k | g | w-u | i | ʾ |

L'accent tonique est connu et suit les règles communes ; *ĕ* est toujours court ; ¯ sur une lettre indique un prolongement.

[1] En Bo'tan on allonge les *a*, les *o*. Ailleurs on les abrège et on les change en *e*, *i*. Un exemple : « Cela fait mal » : teša (Bo'tan), tešī (Söʿord), tešĕ (Diarbékir). Nous ne pensons pas pouvoir appeler cela dialecte de Söʿord comme on a dit dialecte de Diarbékir, dialecte de Mardin (voir Hugo Makas, *Kurdische Studien*, Heidelberg, 1900) ; ce serait multiplier les dialectes pour une simple différence de prononciation et l'emprunt de quelques mots turcs ou arabes, venus naturellement du voisinage.

Abréviations : J. J : Dictionnaire Jaba-Justi ; J. G. : Kurd. Grammatik de Justi ; S. Bo'tan : E. Prym et Socin, Kurd. Sammlung, dial. Bo'tan ; Y. P. Yosef-Paša, Dictionnaire kurde-arabe, Stamboul, 1310.

Les verbes ordinairement transcrits en *i*, à l'infinitif et à la 1re personne du singulier de l'indicatif se prononcent toujours *ĕ*, non seulement à Söʿord, mais partout ailleurs : čekeren, az čekem, debežem, bet pour bit de Garzoni, ker pour kir.

## Käžže[1] u Ṡalō[2].

Käžže hoastia Mire Pałoi bu. Ṡalō dèle wi kattěbu lé Käžže, u Käžžeži Ṡalō děvabu[3]. Dělewan eba'v kattèbu. Rožek'av[4] ditén qaule wan kerěn. Käžže ve ivare we 'erri gundekdi, u Ṡalō säre sěbe we 'erri beg'eži Käžže. u ḫarren běděneva. Ćera lě ve gunde? Žě tersa Mir na dèkarén šěṛela wan běkěn : ia'ni av u du běstiněn.

Säre sěbe Ṡalō ċo ve gunde, be'avra därkatten, däste av u du gěrten u b. reva cōn. Ve gave du braie Käžže 'abu, iek 'abo, iek Bèker buan. ḫasian : penċ pěsmāme wan 'abu. Peï Ṡalō u Käžže katten. Güštěn Ṡalo u Käžže. Gazie Ṡalō kěrěn : avā am ḫatten paie ta bebahte ame ta bèkužén. Ṡalō däste da šure zaraf, co, säre 'ar afta žekér.

### Chanté.

'Abo, Běkér: 'abo, Běkěr. Ṡalō tu šérini nalā " šeker. Ve ivare avale ma rabun bäre hōa dāna kurta gědia[6] qoġa Diarběkěr.

Ćōn Diarběkèr : lěveděrži keski na wari me're Käžže lé Ṡalō békra, žé tersa Mire Pałoie. Käžže žěneki badāu bu : lěkuděr décobum : halq cave hōa dědabun Käžže. Lě Diarbekěrži ipsěs[7] 'abu : ċave dan Käžže. Käžžeži bě ḫilaie wan ḫasia. Gota lé Ṡalō : raba, ame žěvi bažare becen. na hōa děvěn qu ta běkuzěn u měn že hōara běběn.

### Chanté.

Käžže säre měn begorio. Diarbekěr cendi pa'ana. Te děgāran 'askaran u romian u 'aitan[8] u nezām u qawazan. Ve ivare avale ma rabuna, Bäre hōa dāna kerhanukikāna.

Dělele Käžže ġěgara dele Ṡalo.

[1] Blonde.

[2] ar. صلح.

[3] Du verbe : ťrem, trei, pass. ťria. Garzoni : «amare, volere». J. G. 192.

[4] Pour ek u du «l'un et l'autre».

[5] ذاق «pas moins que».

[6] Finesse, ruse. Voir Soc. et Prym, Boht., p. 331, JJ. 436.

[7] Turc. ip «corde», sez «sans».

[8] Gendarmes qui frappaient du tambělbaz pour avertir de leur arrivée: on dit aussi dumilbaz.

Čōna kerhakikan. con gundeki. nave wi ʿawena bu. na Käžže žéneki bedāu wa : maʿaluma. lĕkudĕr dĕčōn : čave dédabun Käžže. Šaloži. le ḫazera zeda nakĕm. lauki baš bu. sär ḫasi bu [1]. Lĕ ve gundeži šora hōā kèrĕn ; gōtĕn : ame Šalō bĕkužĕn u Käžže že bĕstinĕm. ʾAudek gōtén : lénava gund am bĕkužĕn na mĕnasaba. bĕla [2] žĕ gund derkavĕn. bĕla car zalamek lĕpeï bĕkavĕn. Šalō bĕkužén u Käžže vegĕrĕn binĕn. V säre ve qaude sakĕnin. Käžže bé ḫilaie wan ḫasia. Žera ḫal u ḫawale gundian qasat ker. Tašte wan anīn ; niv hōārĕne wan na hōārĕn u rabun ria [3].

Saʿatèki žĕ ve gunde dur bun. čar zèlam lĕ peï wan kattĕn : seʾ čar tĕfang buan takandĕn. Šalō tersia saʾu [4] le katt. Čona Käžže gĕrtĕn. zĕ Šalō anīn. Na Käžže žĕnek bĕdawa : dama habar bĕda keifa wan ʾar čar zĕlama da ḫat. Käžže bĕ Šalō zaḫf dĕšauti u ušan bawarie wi ʾaia lĕkuder bekata [5] ġĕʾe ṭangaï weï wi halaš bĕkra. U paši tĕštek že dernaket. u maia lĕve sĕkéni. Käžže gota wan čar zĕlama : belki hode mĕn na kerĕbu qosmata Šalō. belki hode kerĕbu qosmata iek žwan ʾar čara. Ḫun ĕzne mĕn bĕdĕn iek kélamek lĕ Šalō bĕžĕm. Iek žwan go : na ḫelĕn habarek le Šalo bežĕt : ʾar seʾ maï gōtén : beža : am čarĕn. au iaka be. am säre wi bavežĕn.

## Chanté.

Käžže go : Šalō säre mén begorio. nawala baqestana šaūti begäzz u bia. car paiaï ʿaweni žé weva tén bĕʾedia. Šalō ʿaġeb u ʿaġeb Käžže žĕ Šalō standīa [6].

## Parlé.

Di sal [7] Šalō au Šalōia raḫnek peï nakiria : ġarek di Käžže gota wan ʾar čar zĕlama : ḫune ezneki bĕdna mĕn. aze habarek di le bežĕm. ʾawe qarpoz [8] gota wan : na ḫelen bežet. av. . . . . we bema bĕkužĕt u Käžže beba. ʾAr seʾmaïn ezĕn dani. Goten Käžže : beža : we čibékara beka.

[1] Mot à mot : « il était la tête venue » ; homme fait quant à la raison, prudent, intelligent, expérimenté. Voir هامن J. J., 437, 241.

[2] Que.

[3] Pour *re da*.

[4] Arab. سَهُوَ ، سَهَا « hallucinatus fuit, incuria ». Freytag, s. h. v.

[5] ﻜﻪﺗﻦ « chute ». J. J. 325.

[6] Du verbe *standen* : aussi سطاندن, arabe سطا ? Y. P. ١٣٨.

[7] Il faut *disan*. J. J.

[8] Turc *qarpoz* « melon », ou bien *kar* « âne », *poz* « museau ».

### Chanté.

Käžže go : Ṡalō säre mĕn bĕgori : nawala baqestana šaūti bedar saqoqa[1]. Čar paiaï ʿaweni žéweva ten bĕguri loqa. Iek Ḫassen, iek Bakkoia, iek čaroqa[2], edi sĕnbel boqa[3].

### Parlé.

Di sal Ṡalō au Ṡaloia qat na labotti u Käžže dĕlewi zaḫf pe dešauta. Käžžeži žĕneki bédaua dama buan habardéda zaḫf pe šā dĕbun. Gota wan : ḫune ezneki bedna mĕn kalamek di le bežem. Di sal awe Qarpoz qabul nakér : ʾar seʾ zélame di gotén : Käžže, beža.

### Chanté.

Käžže go : Ṡalō säre mĕn bĕgori : ḫina sĕt ġar béméń ḫina. Tu raba, aniške hōā lĕqāukabe mĕrtal leha rišia lĕbežna, zérav wergĕrina. Salo ta dĕgo : aze Käžže hōā b.ravinĕm bĕbĕm mala qaul šémdina.

(Même scène : elle demande encore la permission de dire un mot.)

### Chanté.

Käžže go : Ṡalō säre mĕn bĕgori. Ta dĕgo : az Ṡaloiem, Saloie bela dinĕm[4] hōāie šure zĕrav šami šihani dĕve ešin. Ta dĕgo aze Käžže hōā žĕ nav gawar u ʿaġama bĕ šure zĕrav bĕderinĕm.

### Parlé.

Žĕ vi habare mūe Ṡalo rabu wei[5] šužĕn bĕkĕras u ḫami ġĕllewi därket ; u av ʾar čar zĕlam u Käžže nezike gund bu bun, iek arvaz mabu lĕbär gund ; ġarek di ezĕn žĕwan hoast u got :

(1) سَقَوق : térébinthe stérile. Y. P. ۱۵۱.

(2) چرُوك : tout ce qui est méprisable, ou de peu de valeur. Turc چارق «savate». Y. P. ۷۲. Soc. et Prym, Boht. 295. J. J. 124.

(3) Y. P. ۵۷.

(4) *Bela dinĕm* «la dévastation j'apporte». On dit *balav* et *bala*. Y. P. ۵۳.

(5) Y. P. ۲۹۵.

### Chanté.

Käžže got : Ṡaleho cav dereši [1] cav bellaki [2]. hoaie mertāle ṡor bèheleki. waki žěta na dèḫat. čera ta däste mèn da berri žě borġa bellek [3] u ze bab u keki.

### Parlé.

Ṡalō däst da ṡure zěrav u bazda : èo säre sëse' žwan žeker, u 'awe qarpoz saqaṭ kěr u gota wi : arra, beža mazěn u ma'aqule gunde awa : avan qu rekéren [4] täre karatune [5] měn nakěrěn. běla täre taštike že mara rekěn. Ṡālō däste Käžže gěrt, èon lě säre gund u gazi le wan kěr. Got : Warrěn, gali säri mire awan ! Ḫěn gotěn : ame ḫarrěn peï wi. hendi gotén : waḷḷa' ! am někarěn wi. aḷbet. av mere qu av žěn ravandia 'evi žěhoa aia : mereki baša sär ḫatia. Bu šev lě säṛ van.

### Chanté.

Ṡalo go : 'oia [6] set ġar běměn 'oia. Dar u deri lèma Gavian. ṡor celloia. aze däste Käžže hoä bégrěm. běbèm ġam [7] Mire Paloia.

### Parlé.

Bue ševe, breda con 'atta bu sěba le sär wan. Gundek rasti wan ḫat. bve gunde con. Därgaiek mazén lèbär wan ḫat. Au därga hanie mala

[1] Cette forme vient de *čaret reši*. On rejette la désinence *ět* sur le mot suivant, et par euphonie l'usage amène la forme du texte.

[2], [3] C'est le même mot : blanc et noir. Pour les maisons il dépeint l'agencement des assises en deux couleurs alternées, fréquentes dans l'art musulman. Pour l'œil ce mot fait ressortir l'éclat de l'œil humain dans l'harmonie du noir et du blanc, traduite, sauf erreur, par plusieurs métaphores des poètes persans. Le kohol relève cet éclat de l'œil. J. J. 55. Socin traduit bien «glanzenden», Boht. 287, mais le sens de Ben Sedira n'est pas applicable au kurde.

[4] قه ریکرین. J. J., 299.

[5] کاژتو. *Ibid.*, 321.

[6] Probablement هو «ainsi», هیه «est».

[7] جم. J. J., 117.

are bu, pešt därga du dek ʾabu. Käžže aliek hunešt u Ṡalo aliek hunešt. Ara že žor hat, beči däst äve masin bedäst. Dit Salō u Käžže lèvedèr hunĕštĕn : žĕ wan pers kèr : hun beči šerol hatèna laʾa. Žé säre hatta paši qasat[1] ker u goten žera : maqṡada hode u ta keria. Ve saʿate mir gazia qarwaš u hulama ker. Gota qarwaš : Käžže bèba nav piréka[2] u Ṡalo beba diwane. Mir čo däst ava hoa ker u hat lèdiwane, u go : wallaʾ! aze iro nakahe wan bĕkĕm.

L'AGA CHANTE :

Gazia Hoho beken, gazia Lolo bekèn
Bela Hoho bédäf leha[3], u bela Lolo le zerneha, u gazia
mallaʾ bĕkén, bela mehre Ṡalo u Käžže bè ʾav beha[4].

On répète à la fin de chaque strophe :

Délele Käžže ġegara[5] dèle Ṡalo.

TRADUCTION.

Käžže était la fiancée de l'Émir de Palu[6]. Ṡalo était tombé amoureux de Käžže et Käžže l'agréait. Ils se plaisaient l'un l'autre. Un jour les vit s'entretenir. Käžže partirait le soir du village et Ṡalo, au grand matin, irait rejoindre Käžže, pour aller dans le monde. Pourquoi dans ce village? Par crainte de l'Émir, ils ne pouvaient faire leur affaire, c'est-à-dire se marier ensemble.

De bon matin Ṡalo quitta le village : ils se rencontrèrent, et, se tenant par la main, ils allèrent en route. Alors deux frères de Käžže, qui étaient l'un, ʿAbo, l'autre, Bèkĕr, s'en aperçurent. Ils avaient cinq cousins. Ils allèrent derrière Ṡalo et Käžže et les rejoignirent. Ils crièrent à Ṡalo : «Voici que nous venons à toi et nous allons te tuer sans embûche.» Ṡalo mit la main à son épée effilée et vint couper la tête à tous les sept.

[1] Arabe قصة.

[2] Dans les environs de Diarbékir, chez les Mellan et les Barazan, s'applique à toute femme jeune ou vieille.

[3-4] Du verbe خسمن. J. J., 156.

[5] Quelques-uns distinguent : *ġègara* «poumon», *ġagar* «foie».

[6] Palu, petite ville au nord-nord-ouest de Diarbékir.

## Chanté.

'Abo, Bĕkĕr (*bis*). Salo, tu es doux comme le sucre. Ce soir nos compagnons [1] se sont présentés, à court de prudence, dans la vaste Diarbékir.

Ils vont à Diarbékir : là, personne n'ose donner en mariage Käzze à Salo, par peur de l'Émir de Palu. Käžže était une belle femme. Ils vont là : les gens regardent curieusement Käžže. A Diarbékir il y a des gens sans retenue : ils regardent effrontément Käžže. Celle-ci aussi s'aperçoit de leur malice. Elle dit à Salo : «Lève-toi, allons-nous-en de cette ville. Ne veulent-ils pas te tuer et m'enlever à toi?»

## Chanté.

Käžže, ma tête est ta victime! Que Diarbékir est vaste! En elle se promènent les soldats et les Turcs, les gendarmes, les réguliers et les qawas. Ce soir nos compagnons se levèrent et se dirigèrent vers Kerhakikan.

Refrain. Délele, Käžže poumon du cœur de Salo.

Ils vinrent à Kerhakikan [2] : ils arrivèrent à un petit village du nom de 'Awena [3]. Käžže n'est-elle pas une belle femme? Assurément : partout où ils vont, on regarde Käžže. Quant à Salo, pour l'assemblée je n'exagère pas : c'était un jeune homme très bien, et expérimenté. Dans ce village aussi on tint conseil. Ils dirent : «Nous allons tuer Sālo et lui prendre Käžže.» Quelques-uns dirent : «Que nous tuions au milieu du village, ce n'est pas convenable. Qu'ils sortent d'ici, que quatre hommes aillent après eux, tuent Salo et fassent revenir Käžže.» Ils s'en tinrent à ce projet. Käžže s'aperçut de leur ruse : elle lui expliqua les projets et les disposi-

[1] Nos compagnons : ce sont les héros du récit.

[2] Kerhakikan : le petit bourg appelé Karch dans la carte de Richard Kiepert, Kleinasien, 1904. Lynch, Map of Armenia, London, 1901, marque Kelkhakika. Les deux sont au même endroit, au sud-est de Diarbékir, près du Tigre. Ce nom vient de la tribu des Kikan qu'on trouve depuis longtemps dans les environs de Mardin. La forme Kerhanukikana est pour la mesure du chant.

[3] 'Awena : Socin donne Awenja et Awina, village à 5 heures de Mardin. Dans R. Kiepert, 'Avine, au nord de Mardin.

tions des villageois. On leur apporta à déjeuner : ils n'en mangèrent pas la moitié et se levèrent pour se mettre en chemin.

Lorsqu'ils furent à une heure du village, quatre hommes vinrent derrière eux et trois, quatre fusils éclatèrent. Ṡālo eut peur : la stupéfaction le saisit. Ils vinrent enlever Käžže à Sālo et l'emmenèrent. Lorsque Käžže, qui est une belle femme, se mit à parler, ils en eurent beaucoup de plaisir tous quatre. Le cœur de Käžže fut tout brisé à cause de Sālo, car elle croyait que dans cette pénible circonstance il l'aurait sauvée : et puis, rien n'était venu de lui, et il était resté là, planté. Käžže dit à ces quatre hommes : «Peut-être Dieu ne m'a-t-il pas fait la part de Sālo, peut-être Dieu m'a-t-il fait la part d'un de vous quatre. Donnez-moi la permission de dire un mot à Sālo.» Trois d'entre eux dirent : «Dites. Nous sommes quatre, lui, seul : qu'il vienne, nous lui couperons la tête».

## Chanté.

Käžže dit : «Ṡālo, ma tête est ta victime. La vallée de Baqestan[1] brûlée dans ses tamariscs et ses cognassiers. Quatre piétons d'Awena vinrent de là doucement; ô Ṡālo, prodige et prodige, Käžže prise de Sālo!»

Cette fois encore, Sālo, ce même Ṡālo, vers eux ne fit pas un signe. De nouveau Käžže dit à ces quatre hommes : «Donnez-moi la permission de lui dire un mot.» Cet âne de Qarpoz leur dit : «Ne la laissons pas parler[2], ce (chien) nous tuera et emmènera Käžže.» Les trois autres lui donnèrent la permission. Ils dirent à Käžže : «Parlez : qu'il fasse ce qu'il voudra.»

## Chanté.

Käžže dit : «Ṡalo, ma tête est ta victime : la vallée de Baqestan brûlée dans ses térébinthes. Quatre piétons d'Awena en vinrent à pas de loup : l'un est Ḫassen, l'autre Bakko; l'un vaurien, l'autre moustaches en tiges d'oignon.»

Cette fois Ṡalo, ce même Ṡalo ne fit pas un mouvement, et Käžže eut, à cause de lui, le cœur violemment déchiré. Käžže aussi étant une belle femme, quand elle parlait, ils en avaient beaucoup de plaisir. Elle

[1] Baqestāna, à 1 heure au sud d'Awena; dans R. Kiepert = Bachestan.
[2] «Av...» : dans le texte on met une insulte qui dépend le plus souvent du tempérament du conteur et de son auditoire.

leur dit : «Vous, permettez-moi de lui dire une parole.» Cette fois encore cet âne de Qarpoz ne voulut pas; les trois autres dirent encore : «Käžže, dites.»

CHANTÉ.

Käžže dit : «Ṡalo, ma tête est ta victime : il est temps, cent fois pour moi il est temps. Allons, lève-toi! Mets ton coude dans la boucle de ton bouclier aux franges à taille d'homme : brandis ton épée effilée. Ṡalo, tu disais : «J'enlèverai, j'emmènerai ma Käžže dans la maison de la promesse «de Ṡemdina [1].»

CHANTÉ.

Käžže dit : «Ṡalo, ma tête est ta victime. Tu disais : «C'est moi Ṡalo, «Ṡalo le terrible, j'ai à moi une épée effilée, un damas de Ṡihan [2], au tran-«chant bleu.» Tu as dit : «Je ferai sortir ma Käžže du milieu des chré-«tiens et des Persans [3].»

A ces mots, le poil de Ṡalo se dressa comme des aiguilles et pénétra tous ses habits. Et ces quatre hommes et Käžže s'étaient rapprochés du village. Une élévation de terrain restait encore devant le village. Käžže leur demanda encore une fois la permission et dit :

CHANTÉ.

Käžže dit : «Ô mon Ṡalo, aux yeux noirs, à l'œil étincelant, le maître du bouclier rouge avec l'anneau, puisque rien ne vient de toi, pourquoi pris-tu ma main pour me faire sortir de la Tour blanche et noire et de chez mon père et mon frère?»

Ṡalo mit la main à son épée et s'élança : il alla couper la tête à trois d'entre eux, et ce Qarpoz, il l'estropia; et il lui dit : «Va, dis aux grands et

[1] L'explication de cette expression a été impossible à trouver d'une manière certaine. Semdina est un nom de personne : Semdinan un nom de pays sur la frontière de Perse. Malaqarel se dit de la Mecque; c'est aussi le serment. Peut-être faut-il lire Malaka u Ṡemdina : on associe assez fréquemment deux noms de pays éloignés, surtout pour le besoin de la rime.

[2] Sihan : marque de fabrique renommée chez les Kurdes qui représente le damasquin de la Perse Arménie.

[3] Chrétiens et Persans, c'est-à-dire les hérétiques.

aux nobles de ce village : «Ceux qu'ils m'ont envoyés n'ont pas suffi pour mon déjeuner, qu'ils m'en envoient pour un petit dîner.» Sālo prit la main de Kăžže, ils allèrent au-dessus du village et il les appela. Il dit : «Venez, holà! les plus braves de chez vous!» Les uns dirent : «Courons-lui dessus.» D'autres dirent : «Par Dieu! nous ne lui pouvons rien : certainement cet homme qui a enlevé cette femme a de la confiance en lui : c'est un brave et expérimenté.» La nuit se fit sur eux.

CHANTÉ.

Sālo dit : «C'est ainsi cent fois pour moi ainsi : à nous les arbres et les vallons de Gavian au rouge feuillage. Je prendrai la main de ma Kăžže, pour la mener devant l'Émir de Palu.»

Ce fut nuit. Ils allèrent dans le chemin jusqu'à ce que le matin vint sur eux. Un village vint droit à eux, ils allèrent à ce village. Une grande porte se présenta. C'était la porte de la maison de l'aga. Derrière la porte il y a deux bancs. Kăžže s'assied d'un côté et Sālo de l'autre. L'aga sortit pour aller faire son ablution [1], l'aiguière à la main. Il vit Sālo et Kăžže assis là, il leur demanda : «Pour quelle affaire êtes-vous venus ici?» On lui fit le récit du commencement jusqu'à la fin, et ils lui dirent : «À la volonté de Dieu et à la tienne.» Aussitôt l'Émir appela servante et domestique. Il dit à la servante : «Mène Kăžže chez les femmes et Sālo dans le divan.» L'aga alla faire son ablution et vint au divan, et dit : «Par Dieu, aujourd'hui je ferai leur mariage.»

L'AGA CHANTE :

«Appelez Ho̮bo̮ [2], appelez Lolo [2] ;
Que Ho̮bo̮ batte du tambourin et que Lolo joue de la flûte.
Et appelez le mollah, qu'il marie Sālo et Kăžže ensemble.»

[1] Dăst ave, formule de politesse dont le sens excite fort à la joie les auditeurs. Garz. p. 103.

[2] Noms de personnes indéfinis d'une allure comique.

# ÉPISODES

# DE L'HISTOIRE DU KURDISTAN,

PAR

M^GR ADDAI SCHER,

ARCHEVÊQUE CHALDÉEN DE SÉERT.

Le premier des documents que nous publions se trouve dans un manuscrit ayant pour titre : ܟܬܒܐ ܕܡܐܡܖ̈ܐ ܕܒܥܘܬܐ ܕܢܝܢܘ̈ܝܐ «Livre d'Homélies pour les Rogations des Ninivites», et qui a été écrit à Borb (diocèse de Séert) en 1837 des Grecs (1526), par un certain prêtre Emmanuel.

Le deuxième, le cinquième et le sixième se trouvent dans un manuscrit de l'église de Mar Isô'yahb à Mossoul, contenant les poésies de Khamis et de Warda, et qui a été écrit à Alqôs en 2132 des Grecs (1821), par le prêtre Gabriel, fils du prêtre Khausâba.

Le troisième et le quatrième se trouvent dans un manuscrit de notre bibliothèque de Séert (A. Scher, *Catal. des mss. syr., etc.*, n° 55).

Tous ces documents sont écrits en vers de sept syllabes. Le troisième et le quatrième ont été rédigés par le prêtre Sliba de Mansourya; le cinquième par le prêtre Guiwarguis d'Alqôs; les autres sont anonymes.

Nous avons composé nous-même la notice sur Mir Kor, d'après les témoignages d'un vieillard de Saqlâwa autrefois au service de l'émir de Rawandauz, et nous avons rétabli la suite des faits d'après les documents écrits au bas des pages des manuscrits.

## I

### JOSEPH, MARTYR D'ARBÈLES.

En 1513 des Grecs (1202), le jeudi 5 février, eut lieu le couronnement de Joseph dans la ville d'Arbèles. Joseph était âgé de 7 ans, quand, à la suite d'un grand malheur qui lui arriva, son ennemi le saisit et le fit comparaître devant le roi. Le juge lui dit : « Si tu avoues ta faute, je te donnerai la liberté; sinon, je te ferai périr par l'épée. » Le pieux enfant lui dit avec simplicité : « Je n'ai pas même connaissance de ce qu'on m'impute. » Il fut alors livré au flagellateur, qui lui donna 200 coups de bâton : « Tu auras beau, dit l'enfant au juge, me frapper jusqu'au soir, je ne pourrai pas te dire ce que je ne connais pas. »

Les fils d'Agar voulurent en tout cas faire périr ce joli et gentil enfant. Son père, l'ayant remarqué, le laissa seul et s'enfuit. Le roi ayant ordonné de le tuer, il fut conduit au village, où les musulmans l'environnèrent de toutes parts, tenant à la main des poignards, des épées et des lances, pour le contraindre par crainte à se faire musulman. Joseph n'en fit aucun cas. « Si tu embrasses notre religion, lui dirent-ils, tu ne seras pas mis à mort. — Je souffrirai, leur dit-il tout ému, toutes sortes de maux par amour pour le Christ. » Il dit cela et fit le signe de la croix. Puis il regarda les assistants; et, n'ayant vu parmi eux aucun de ses parents ou de ses connaissances, les larmes lui vinrent aux yeux. On le jeta ensuite à terre et on l'égorgea avec un couteau, comme une brebis.

## II

### HISTOIRE DE BAR YAK BAG.

En 1819 d'Alexandre (1508), Bar Yak, roi de Babylone (Bagdad), vint à Mossoul, ville d'Assyrie. Venez, mes frères,

écoutez, et je vous raconterai le récit des malheurs affreux, qui eurent lieu de nos jours.

Il y avait à Mossoul un gouverneur plein de malice, d'une grande famille appelée Dugar. En 1818 (1507), il y eut des troubles à Mossoul. Bastam bag Dugar se révolta contre son maître Bar Yak et se mit à lui lancer des flèches. Il saisit Qàssem, un des plus célèbres musulmans de Mossoul, qu'il fit soumettre à la plus horrible torture : il lui fit boire son propre sang et manger sa propre chair; et, après avoir confisqué ses inestimables biens et enfoui ses inépuisables trésors, il le fit couper en petits morceaux et jeter dans le Tigre, pour lui servir de tombeau.

Bar Yak arriva subitement, rugissant comme un lion et menaçant Bastam de mort. Celui-ci rit de ses menaces; il lui envoya même des injures et des insultes et lui lança des pierres et des javelots. Bar Yak, voyant cette insolence, s'irrita beaucoup; il assiégea la ville et concentra toutes ses forces devant la citadelle; il bâtit là des forts et se mit à jeter des pierres contre elle; mais il fut vaincu par son ennemi Bastam. Plein de colère de ne pouvoir emporter la place, il se dirigea pendant la nuit au pays de Dassan; il passa la nuit à 'Amerin; et, après avoir pillé et brûlé pendant trois jours tous les villages de cette région, il se rendit au Beith Hendwayé, d'où il envoya environ 500 cavaliers pour piller Alqôs. Les braves Alqôsiens attaquèrent les Mongols, les mirent en déroute et en tuèrent même quelques-uns. Bar Yak, irrité de la défaite de ses gens, donna ordre dans son camp d'aller détruire Alqôs : c'était un jour de dimanche. Les Alqôsiens se réfugièrent au couvent (de Rabban Hormezd), emmenant avec eux leurs bêtes et leurs bestiaux. Les infidèles environnèrent le couvent de tous côtés; 300 d'entre eux montèrent sur la montagne, d'où ils font rouler de grosses pierres sur le couvent, tandis que les autres lancent des flèches d'en bas. Ils

pillèrent le couvent; ils dépouillèrent les femmes; ils s'emparèrent des bêtes et des bestiaux et emmenèrent en captivité un garçon et deux jeunes filles. Les gens de ʿAmâdya, patrons des Alqôsiens, ne leur envoyèrent pas de secours.

Le lundi, Bar Yak quitta le Beith Hendwayé et se dirigea vers le grand Zab; après avoir pillé et incendié tous les villages de la région, il alla camper à Mossoul; cette fois, la ville tomba entre ses mains; il la livra au pillage et détruisit les boutiques, les hôtels et les églises. Les cavaliers parcoururent la ville, faisant sortir les habitants de leurs maisons, pour les conduire au rivage du Tigre. Les notables furent contraints de se rendre garants les uns des autres : Chrétiens, Arabes, Persans, hommes, femmes, nouveaux-mariés, riches et esclaves passèrent le fleuve en versant des larmes. Les notables firent alors la statistique : on compta 13,000 maisons. Mossoul fut ruinée avec tous ses villages, et les habitants furent emmenés captifs à Babylone (Bagdad). Les chemins étaient jonchés de cadavres; il y en avait qui mouraient de froid; d'autres se noyaient dans le fleuve.

Venez, pleurons sur les villages de Tella-Zqipa et de Telképé, qui viennent d'être ruinés et dévastés par Bar Yak, et dont les habitants furent emmenés en captivité. Venez, poussons des gémissements : les mères furent séparées de leurs filles, les pères de leurs enfants et les époux de leurs épouses. Venez, pleurons sur les chrétiens qui ont tant souffert de la part des barbares, et qui ont été emmenés captifs dans un pays étranger. Les livres sont abandonnés; il n'y a plus ni écoliers ni maîtres; la philosophie est négligée; les maisons sont désolées et les rues désertes; les églises sont comme des grottes, et les villages servent de demeures aux chacals. Ô bienheureux saints, priez le Seigneur d'écarter de nous les pestes, les famines et toute sorte de calamités! Vous, ô saints élus du Seigneur, Rabban Hormezd le Persan et Mikha d'Alqôs, et toi,

ô saint Georges, priez pour cette ville[1], afin qu'elle soit pure et sainte et afin qu'elle soit délivrée de tout malheur et de toute épreuve!

Il y avait alors à Alqôs 24 prêtres érudits dont le plus jeune était l'auteur de ce récit.

## III

### PILLAGE DE GAZARTA ET DE SES VILLAGES.

Notre malheureuse époque a été si pleine de calamités, que c'est en Gazarta et dans ses riches villages qu'a été accomplie cette parole de l'apôtre Paul : « Dans les derniers jours il y aura des temps fâcheux[2]. »

En 1821 d'Alexandre (1510), nous fûmes frappés de terribles calamités. Ismaël Schah[3], qui se regardait comme dieu et qui s'était emparé de tout l'Orient, envoya pour gouverneur en Arménie un homme méchant, rusé et dur de cœur, appelé Mouhammad bag. Il lui ordonna de massacrer tout roi qui lui désobéirait et de détruire toute ville qui se révolterait contre lui. Comme notre roi de Gazarta, l'incomparable Saraf, homme brave et courageux, le méprisa et ne lui envoya pas de présents, il vint attaquer la riche région de Beith Zabdaï. Il traversa le Tigre et livra un combat, auprès du mont Qardo, à l'émir Saraf, qu'il mit en déroute. Il pilla tout le pays; il enleva les bêtes et les bestiaux; il tua un grand nombre d'habitants; il massacra des prêtres, des diacres, des enfants, des laboureurs, des artistes, des jeunes gens et des vieillards; il brûla les villages; il détruisit les monastères et les églises et emmena en esclavage beaucoup de jeunes gens et de jeunes

[1] C'est-à-dire Alqôs.
[2] II *Timot.*, III, 1.
[3] Ismael Ier ou Chah Ismaël, fondateur de la dynastie des Sophis de Perse, qui régna jusqu'en 1524.

filles. Le roi Saraf fut alors obligé de faire la paix avec lui et de lui donner pour femme une de ses nièces.

Après le départ de ce tyran, les sauterelles ravagèrent la région et anéantirent presque la moitié des céréales : ce qui nous jeta dans le désespoir. En automne, la peste enleva nos bœufs et nos vaches. Toutefois nous pûmes semer un peu, et nous fûmes tranquilles pendant l'hiver; et à l'approche de l'été nous fûmes transportés de joie en voyant les semences abondantes; mais hélas! notre joie fut changée en tristesse : les sauterelles arrivèrent de toutes parts pour dévorer toutes les semences; elles revinrent comme une armée innombrable pour ravager le reste des plantes estivales.

L'année suivante nous fûmes accablés d'une autre calamité : elle était si grande que les calamités précédentes n'en étaient que l'ombre.

En 1823 des Grecs (1512), le roi des Kurdes (Saraf) se révolta contre le tyran Mouḥammad bag. Celui-ci, à cette nouvelle, rassembla une armée aussi nombreuse que le sable qui est sur le bord des eaux; il vint des montagnes pour nous attaquer avec acharnement; il envoya dans la région d'Athel [1] une embuscade, qui s'en empara, la pilla et y fit un grand carnage [2]; parmi les massacrés se trouvaient les prêtres, les diacres et notre bienheureux père, l'évêque Jean : homme âgé, thaumaturge, pur et plein de l'Esprit saint. Il est certain que ce saint père obtint à la fois deux couronnes : celle d'évêque et celle de martyr. Son couronnement eut lieu le dimanche 6 juin.

Cette nouvelle fâcheuse irrita le roi de Gazarta (Saraf), et lui fit concevoir un dessein néfaste. Fou de colère, il entra dans la ville sur la soirée, avant que les habitants se fussent cou-

[1] Région à deux journées à l'est de Séert.

[2] Selon une notice qui se trouve dans un de mes manuscrits récemment acquis, les victimes étaient au nombre de quarante.

chés; il envoya aussitôt crier sur les hauteurs de la ville, aux habitants : « Hâtez-vous de sortir de vos maisons et rendez-vous tous aux murailles, où vous devrez passer la nuit. » Aussitôt tout le monde, hommes, femmes, enfants se dirigèrent vers les murailles, sans prendre même de vivres avec eux. L'impitoyable roi ordonna alors à ses gens de brûler la ville. Le lendemain matin, jour du vendredi, le crieur ordonna, de la part du roi, aux malheureux habitants de quitter sur-le-champ la ville, sinon ils seraient tous misérablement massacrés. Ils furent obligés de quitter la ville et de rester trois jours dans la plaine sans avoir de quoi se nourrir, tandis que les Kurdes brûlent les maisons et enlèvent tout ce qui s'y trouve. Le méchant roi, après avoir fait consumer par le feu la ville entière, retourna à sa redoutable forteresse de Sâkh[1].

Après son départ vinrent les têtes-rouges[2], qui entrèrent dans la ville sans aucune résistance. Leur chef, appelé Awlas, envoya chercher les habitants de Gazarta et les fit tous revenir; la ville fut rebâtie. Mais à peine les gens eurent-ils respiré, qu'ils tombèrent dans le plus terrible malheur. Un peuple courageux qui se couvre la tête de feutre, attaqua Ismaël Schah et le vainquit. A cette nouvelle, des essaims de Kurdes se réunirent de toutes parts et se précipitèrent du haut des montagnes et des grottes qu'ils habitent pour attaquer les têtes rouges; ils combattirent avec Awlas, auprès du pont bâti sur le Tigre et le mirent en déroute. L'émir Awlas demanda du secours à Mouḥammad bag; celui-ci envoya des troupes, sous la conduite de son frère[3]. A son arrivée, les habitants se réjouirent, pensant qu'il allait les délivrer des mains des Kurdes; mais ils se trompaient.

Les troupes du frère de Mouḥammad bag, aussitôt entrées

[1] Située à trois heures environ au nord de Djeziré.

[2] Les habitants de ces parages donnent encore ce nom aux Persans.

[3] Nommé Qara bag (selon la notice dont il a été parlé plus haut).

dans la ville, se mirent à piller et à massacrer. Les notables des musulmans et des chrétiens furent saisis et mis à la torture; les femmes et les filles furent violées. Tout cela eut lieu le soir du vendredi dernier jour d'avril de l'an 1824 des Grecs (1513); le lendemain matin, le serpent venimeux ordonna à ses troupes de jeter l'alarme dans la ville; elles tirèrent aussitôt l'épée et se mirent à massacrer; elles n'épargnèrent pas même les vieillards; elles déchirèrent le ventre des femmes enceintes; elles frappèrent contre les murs les enfants en bas âge; les rues furent jonchées de cadavres; les églises furent violées et pillées et les livres déchirés. Ces hommes méchants étaient si enragés qu'ils massacraient même des ânes, des bêtes, des chiens et d'autres animaux, et qu'ils violaient même leurs femmes les uns les autres. Les troupes arrivées récemment enlevaient les femmes des soldats d'Awlas; et si la femme disait : « Laissez-moi, je suis turque. — Tu mens », lui répondait-on.

La ville fut brûlée. Musulmans, Syriens, Juifs, qui avaient échappé au carnage, furent emmenés en captivité. On massacra encore en route tous ceux qui, par suite de la fatigue ne purent continuer leur voyage forcé. Tous ces malheureux prisonniers furent vendus dans les îles et les pays lointains.

## IV

### HYMNE SUR LE MARTYR KHEZMO.

Ce jeune homme était originaire de Gazarta; il était encore dans le sein de sa mère, quand son père mourut, frappé de la peste. Il perdit aussi sa mère, quelques jours après sa naissance. Sa tante paternelle prit soin de l'élever; il était innocent et simple de cœur.

En 1834 des Grecs (1523), le dimanche des Rameaux,

Khezmo fut arrêté par les musulmans, qui l'accusèrent faussement d'avoir commis une mauvaise action. Chargé de chaînes, il fut emprisonné et soumis à la torture. On l'obligea de renier sa foi; n'y réussissant pas, on le conduisit à la place publique, où, l'ayant jeté par terre, on le flagella cruellement. Puis on le fit monter sur l'échafaud: il allait rendre le dernier soupir, quand tout à coup on le fit descendre en criant joyeusement : « Il a renié sa foi, il a embrassé notre sainte religion. » Et aussitôt on le fit comparaître devant le juge pour constater le fait. Mais Khezmo resta inébranlable dans sa foi, disant au juge : « Je suis chrétien, et je ne nierai jamais Jésus-Christ. »

On ne cessa de le soumettre à la torture pendant trois jours, pour le contraindre d'apostasier. Enfin le mercredi, 1er avril, on le fit sortir hors de la ville pour le lapider. Il fut accompagné d'une grande foule de musulmans et de chrétiens. Ceux-ci pleuraient, tandis que les circoncis se réjouissaient. Je crois que j'étais présent, moi aussi. On mit le confesseur dans une petite fosse; on lui demanda de renier sa foi. Sur son refus, des pierres lui sont lancées de tous côtés. Khezmo enveloppe sa tête de son manteau; tout son corps, depuis sa tête jusqu'à la pointe de ses pieds, fut couvert de blessures: il s'affaissa sous la douleur. Les musulmans s'approchèrent de lui pour lui parler et le convaincre d'embrasser leur religion, mais en vain. Ils le lapidèrent alors une seconde fois : tout son corps fut fortement meurtri. Enfin on lui fendit la tête d'un coup de soc. Les notables des chrétiens prirent ses restes et les inhumèrent dans le cimetière.

Tout près du cimetière il y avait une grotte où habitaient quelques lépreux. Ceux-ci affirmèrent avoir vu pendant trois nuits consécutives une splendide lumière descendre du ciel sur le tombeau du confesseur et y rester depuis le soir jusqu'au matin.

## V

### HYMNE SUR LES CALAMITÉS ARRIVÉES EN L'AN 2000 DES GRECS.

En 2000 des Grecs (1689), une terrible colère fut déchaînée sur le monde. L'année précédente la pluie n'était pas tombée pendant l'hiver; les sauterelles avaient ravagé les champs; les brigands avaient commencé en été à piller et à enlever tout ce qu'ils voulaient. Les fils d'Agar, servante de notre mère, à l'instar des loups, se tenaient en embuscade pour nous ôter tous nos biens; ils pillaient les villages, enlevant les troupeaux de brebis et de bœufs; ils couraient de village en village, comme de nerveux étalons, pour attaquer les riches aussi bien que les pauvres; ils se tenaient sur les chemins comme des tigres et des lions, pour enlever aux passants leurs habits et leurs bêtes : les villages et les villes furent remplis d'alarme.

Aux deux mois de Tesri (octobre et novembre), nous espérâmes pouvoir respirer un peu; mais hélas! les douleurs devinrent plus intenses. Des vents chauds brûlèrent le coton, le riz, le sésame, le millet, les oliviers et les vignes; les vivres furent fort chers; la persécution continua. Nous attendîmes en vain la pluie pendant tout l'automne. Peu de personnes purent ensemencer leurs champs. La terre, qui, aux deux mois de Kanoun (décembre et janvier), est abondamment arrosée de la pluie, étant restée cette année dure comme le rocher, toutes les herbes et les plantes périrent.

Bien plus! plusieurs espèces de maladies s'attaquèrent à la vie des hommes; tous, enfants, vieillards, jeunes gens, furent atteints. Un frisson prenait les gens; il se faisait sentir par tout le corps jusqu'aux os et jusqu'aux veines. En vain les malades s'enveloppaient de plusieurs couvertures; en vain ils se couchaient au soleil en plein midi : ils ne se réchauffaient pas; ils ne respiraient pas à cause de leurs douleurs. Le frisson

était bientôt suivi d'une fièvre chaude, qui leur brûlait les entrailles et les poumons. Vainement ils buvaient de l'eau et se plongeaient dans l'eau froide : leur langue ne se rafraîchissait pas et le feu qui brûlait leurs entrailles ne s'apaisait pas; ils cherchaient le sommeil, et le sommeil les fuyait. Leurs gémissements étaient profonds. Par suite de ces douleurs aiguës, le visage gracieux des enfants et des jeunes gens devint noir comme du charbon.

Le mois de Sebaṭ (février) répandit le deuil sur la terre : il y eut un froid excessif, qui fit sécher d'un seul coup tout le reste des semences.

Adar (mars) rendit la terre veuve de toute verdure et de toute plante; rien n'y poussa; le ciel se couvrait de nuages, mais ils ne se vidaient point pour rafraîchir les champs.

Au mois de Nisan (avril), où poussent les fleurs et les herbes de toute espèce, la pluie n'arrosa pas les terres labourées, qui par conséquent restèrent comme si elles étaient incultes.

Yar (mai), qui couronne les champs de céréales et de belles plantes, vêtit la terre de deuil, de chagrin et de honte. On pleura amèrement en voyant les champs dépouillés d'épis; les laboureurs furent plongés dans la douleur; les moissonneurs tombèrent dans la stupéfaction; les orphelins et les veuves furent réduits à la misère, par le manque de vivres.

Ḥziran et Tamouz (juin et juillet) nous jetèrent dans l'alarme. Ab (août) ne nous procura aucun repos; Yloul (septembre) nous entraîna dans le piège.

La calamité fut affreuse; le coup mortel commença à frapper; le pays fut ravagé par la famine, et les corps les plus délicats et les plus sensibles tombèrent sous ses terribles coups. Les riches manquèrent de tout et les pauvres furent soumis à une horrible torture; les routes, les maisons et les rues furent jonchées de cadavres; les pauvres affamés arrivèrent à tel point qu'ils mangèrent même de la terre, des cendres, des herbes

pourries et de la viande puante. Hommes, bestiaux, animaux, oiseaux, tous périrent. Les sources et les fontaines tarirent: les rivières et les fleuves devinrent très faibles.

Par suite de la famine, il survenait aux hommes des abcès qui les faisaient enfler et mourir misérablement. Les cadavres, privés de sépulture, étaient dévorés par les chiens.

Il y eut, est-il écrit, une grande famine en Égypte[1] et dans Samarie[2]: la calamité qui eut lieu de nos jours a surpassé toutes les autres. Il ne servait de rien de vendre les terrains, les belles maisons, les palais, les biens et les enfants: il ne servait de rien de se vendre soi-même pour ne pas mourir de faim. Les Hébreux achetèrent du blé en Égypte[3] et rien ne leur manqua: de nos jours on alla partout pour apporter un peu de vivres et on n'en trouva nulle part.

Pour comble de malheur, les brigands se multiplièrent, et les gouverneurs, loin de nous délivrer de ces brigands, nous écrasèrent eux aussi sous le poids des impôts.

## VI

### PILLAGE ET MASSACRE DANS LA RÉGION DE BAHDINAN[1].

En 2023 d'Alexandre (1712), une vraie calamité frappa le riche pays de ʿAmâdya et les régions qui en dépendent. Cette calamité, ayant duré trois ans et devenant de jour en jour plus grande, mit tout le pays en ruines.

Du temps de ʿOsman bag, émir des Bahdinaniens, pleins de jactance, de violents et de funestes troubles éclatèrent dans le pays; et la cause de tous ces maux fut cet émir incapable.

Osman avait un frère, plus jeune que lui, nommé Zebed

[1] Cf. *Gen.*, XLI, 54 et suiv.

[2] Cf. II *Rois*, VI, 25.

[3] *Gen.*, XLII et suiv.

[1] On appelle Bahdinan les régions situées en deçà du Grand Zab.

bag, homme grave, droit et sage. Celui-ci régnait à Zakho, tandis que ʿOsman régnait à ʿAmâdya. Tout le temps que l'amour fraternel fut entretenu entre ces deux frères, tout le pays jouit de la paix et les habitants furent en pleine prospérité. Mais aussitôt que les liens d'amitié furent rompus et que ʿOsman se mit à user de ruse envers son frère, les Kurdes, ayant eu connaissance de cette manière d'agir des deux émirs, commencèrent à troubler le pays et particulièrement à molester les chrétiens et à leur nuire. Abrutis comme des débauchés, chargés de crimes comme des scélérats enragés, ils parcouraient les villages, dépouillant les grands et les petits, les riches et les pauvres, pillant et profanant les églises et les sanctuaires, enlevant les livres pour les vendre ou les brûler. Ils pillèrent les florissants villages de la montagne et de la plaine : Manguèsé, Dawoudya, Araden, Dergueni, Sèmèl, Dehok et Sezez furent saccagés; toute la région de Sapna fut dévastée et désolée. En 2024 des Grecs (1713), les Kurdes, voyant augmenter l'inimitié des deux émirs, devinrent plus superbes et plus insolents.

ʿOsman bag, loin de remédier à ces maux en délivrant ses sujets chrétiens de la tyrannie des Kurdes, se mit lui-même à les opprimer en les surchargeant de nouveaux impôts. Le malheur fut grand; tout le pays fut accablé de désastres. Zebed bag, ayant eu connaissance de ces troubles, se hâta d'aller trouver son frère, pour lui reprocher sa fatale inaction : « Écoute, lui dit-il, ô grand émir : il n'est pas bon pour toi de rester ainsi dans cette funeste négligence, laissant tes sujets agir à leur guise et dévaster tout ton pays. — Frère, lui répondit-il avec malice, la principauté est à toi; fais donc ce que tu voudras. »

Ces dures paroles dévoilèrent la fourberie de ʿOsman bag. Zebed bag, irrité, retourna à Zakho. Dès lors, l'inimitié fut ouverte et la guerre déclarée. ʿOsman bag réunit ses armées

et campa à Dehok; Zebed bag sortit de Zakho et vint camper à Semel; mais ils n'osaient pas en venir aux mains. Enfin ʿOsman bag usa de ruse; il envoya dire à son frère : «Viens avec moi à ʿAmâdya, et là nous traiterons de la paix, comme tu voudras.» Le pauvre Zebed bag, croyant son frère véridique, se rendit avec lui à ʿAmâdya; leur cousin Ḥassan bag les accompagna. Le frère aîné, ayant résolu avec ses courtisans de massacrer Zebed bag, l'appela pendant la nuit sans laisser personne entrer avec lui, si ce n'est un de ses neveux. A peine étaient-ils entrés et avaient-ils salué ʿOsman bag, qu'on se jeta sur eux et on les massacra impitoyablement. ʿOsman bag envoya sur-le-champ dire à son fils Saïd khan, qui se trouvait à Zakho, de massacrer tous les enfants de son oncle Zebed bag. Le fils accomplit l'ordre de son père. Un seul des fils de Zebed bag, nommé Bahram, échappa au massacre et s'enfuit à Kerkuk, où le gouverneur le reçut avec amitié et promit de lui prêter secours. En effet, il écrivit au gouverneur général de Bagdad et lui rendit compte de l'histoire de l'infortuné Bahram. L'illustre pacha manda celui-ci à Bagdad, et le reçut cordialement : «J'arrangerai, lui dit-il, tes affaires, et je te rendrai content. Va maintenant te réconcilier avec ton oncle; j'obligerai celui-ci à te rendre ta place.» Il le renvoya muni d'argent, de cavaliers et d'édits. L'ancien renard, en apprenant le retour de Bahram, fut saisi d'effroi et prit la fuite. Les notables de Bahdinan allèrent avec beaucoup de joie à la rencontre de Bahram jusqu'au Grand Zab, et, l'ayant nommé émir, ils le conduisirent en grande pompe à ʿAmâdya.

## VII

### HISTOIRE DE MEḤAMMAD PACHA, SURNOMMÉ MIR KOR.

Rawandouz, à 42 heures à l'est de Mossoul, sur le versant d'une haute montagne, surplombe une gorge d'une pro-

fondeur effrayante, où coule un affluent du Grand Zab. Elle est le chef-lieu d'un kaza de son nom, qui forme le nœud entre le Kurdistan turc et le Kurdistan persan. Bornée à l'est par la Perse, elle touche au kaza de Zibaré à l'ouest, au Bradost au nord et est limitée au sud par les deux kazas de Koï-Sandjak et d'Arbèles. Elle compte environ 800 familles, toutes kurdes, et commande à 282 villages.

C'est à Rawandouz que se rendit célèbre, dans la première moitié du siècle dernier, un des plus braves émirs kurdes, appelé Mir Kor.

Meḥammad pacha, également appelé pacha Kor, ou Mir Kor, c'est-à-dire «aveugle», parce qu'il était borgne, régnait à Rawandouz après la mort de son père Moustaffa bag. Pour s'assurer de l'émirat, Mir Kor massacra tous ses frères, sauf le plus jeune, appelé Rassoul bag. Une fois émir, il parvint par son habileté à grouper autour de lui un très grand nombre de Kurdes, et, après avoir acquis assez de force en s'emparant de toutes les régions voisines de Rawandouz, il se déclara indépendant, se révoltant contre la Sublime-Porte.

La plus importante des régions limitrophes de Rawandouz est Khoŝnaw, région qui s'étend depuis les montagnes d'Arbèles jusqu'à celles de Rawandouz, et depuis le Grand Zab jusqu'aux limites de Koï-Sandjak; les plus grandes tribus qui l'occupent sont Mir Maḥmalli, Mir Essou et Pèŝt-Galli. Mir Kor, ayant attaqué ces tribus vers 1820 et ayant tué leurs trois émirs, toute la région lui fut soumise.

En 1831, il envahit la province de l'Adjabène, et enleva d'assaut la ville d'Arbèles, où il mit un des siens comme gouverneur. Il s'empara aussi d'Alṭoun-Kopri, bourg situé sur le Petit Zab, de Koï-Sandjak, de Ranya, et il étendit ses conquêtes jusqu'à Suleimanya.

En 1832, il poussa ses ravages jusqu'aux portes de Mossoul; il envahit presque tous les villages d'Assyrie. Le 9 mars, il

pilla Ḥṭara[1], village yézidi, où il massacra tous les adultes et emmena les femmes et les enfants en captivité. Le 15 mars, il se dirigea vers Alqôs[2]. Les Alqôsiens se réfugièrent à la montagne de Beith ʿEdri, accompagnés de Joseph Audo, évêque de ʿAmâdya, le futur patriarche des Chaldéens, et de Gabriel Dambo, supérieur du couvent de Rabban Hormizd, tout près d'Alqôs, qui venait d'arriver de Rome, où il s'était rendu pour demander au pape Grégoire XVI l'approbation de son institut. Les Kurdes de Mir Kor les poursuivirent et massacrèrent 172 hommes, sans compter les enfants, les femmes et les étrangers; ils massacrèrent aussi l'abbé Dambo, supérieur du couvent, et deux autres moines. Ils se jetèrent aussi sur Mgr Audo, pour le tuer, mais, touchés par ses prières, ils se contentèrent de le dépouiller et de le laisser nu.

Puis Mir Kor envahit les villages de Seikhan et les autres villages yézidis, où il fit encore un horrible massacre. L'émir des Yézidis, ʿAli bag, fut emmené en captivité à Rawandouz, où il fut massacré pour n'avoir pas voulu se faire musulman. On a, depuis, composé sur la captivité du chef des Yézidis un poème que les Kurdes de Rawandouz et de Khoŝnaw aiment beaucoup à chanter encore aujourd'hui[3].

(1) Addai Scher, *Notice sur les mss syr. du couvent de N.-D.-des-Semences*, note finale du cod. 94.

(2) *Ibid.*

(3) Voici quelques passages de ce poème :

« Le pacha dit : « Réunissez-moi une armée des tribus; je vais attaquer la « région des Tyari, région difficile à conquérir, région dont tous les habitants « sont des Fala (chrétiens) et des impies, région où il n'y a aucun musulman. « J'exterminerai tous ces Fala; là je propagerai la religion de Mouḥammad; là « je rassemblerai beaucoup d'or et d'argent. »

« Soraw Djawoŝ dit : « Nous n'envahirons pas la région des Tyari. Vive le « pacha ! les Roumi[(a)] eux-mêmes n'ont pu s'emparer de cette région. Nous pas- « serons plutôt le Zab des Bahdinan[(b)] pour envahir les contrées de Mossoul :

(a) Ancien nom des Romains donné par les Kurdes aux Ottomans.

(b) Les habitants en deçà du Grand Zab sont appelés Bahdinan, tandis que ceux qui sont au delà sont nommés Soran.

Après que Mir Kor fut parti d'Alqôs, son frère Rassoul bag, à l'instigation d'un mollah appelé Yeḥya, y retourna pour piller une seconde fois et contraindre par les tortures les malheureux habitants à lui découvrir leurs cachettes.

«là il y a des Fala et des Dasseni (Yézidi): ces derniers adorent le diable: nous «exterminerons tous ces impurs: là nous ramasserons pour le pacha beaucoup «d'or et d'argent; là nous propagerons la religion musulmane.»

«Mes guerres ne ressemblent pas à celles des Roumi. Si je le veux, je pousse-«rai mes conquêtes jusqu'à Erzeroum: je ne crains personne, si ce n'est le «grand Dieu. Toutefois j'agirai selon ton conseil, et nous passerons le Zab des «Bahdinan pour exterminer ces Dasseni.»

«Le soir, le pacha fait retentir le holà dans son sérail, et le lendemain matin de bonne heure il fait dresser ses tentes sur le Zab des Bahdinan. Les tentes du pacha sont rouges, vertes, blanches; les piliers qui les soutiennent ont été coloriés en rouge par les plus habiles artistes de la ville d'Arbèles.

«Un derviche parvient à arriver jusqu'au palais de 'Ali bag. «Khatoun (ma-«dame)! dit-il à la mère de celui-ci, je viens de la contrée des Soran: un «pacha est apparu dans ce pays-là; il est tyran: il est impie; il est cruel. Couper «les mains et les pieds, arracher les yeux, massacrer et étrangler: c'est son «travail.»

«Ròla (mon amour)! dit-elle à son fils, prépare tes mulets: ouvre les trésors «de ton père et porte-les au pacha.»

«Oda (mère)! dit-il, je ne sais que faire. J'ai peur d'aller tout seul le voir; «j'ai peur encore d'aller le trouver accompagné des troupes.»

«'Ali bag monte un cheval bai brun; il laisse tomber et flotter les longues manches de sa chemise, et, ayant mis la main sur la poignée de sa lance dorée, il se lance tout seul vers les plaines de Mossoul.»

«Le pacha, en l'apercevant, dit à ses officiers : «Vous dites que 'Ali bag est «un émir, et moi je vous dis que c'est un prince; c'est un vizir.»

«'Ali bag, on me dit de toi que tu es kâfer (impie), que tu adores le démon. «Ne sais-tu pas qu'il n'y a qu'un seul Dieu? Ne sais-tu pas qu'il n'y a pas deux «dieux? Allons! 'Ali bag! dis : «La Ilah illa Allah wa Mouḥammad rassoul «Allah[a].»

«Pacha! laissons cette question. Place-moi sur le pont de Mossoul; là je dé-«pouillerai toutes les caravanes et je ramasserai pour toi beaucoup d'or et d'ar-«gent.»

«Embrasse l'islamisme et je te comblerai de toutes sortes d'honneurs. Mal-«heur à l'armée dont tu n'es pas le chef!»

[a] Acte de foi des Musulmans : «Il n'y a qu'un seul Dieu et Mahomet est l'apôtre de Dieu.»

En 1833, Mir Kor déclara la guerre à Suleiman agha, chef de ʿAqra; il le mit en déroute et s'empara des deux kazas de Zibar et de ʿAqra. L'année suivante, il emporta d'assaut la ville de ʿAmàdya, où il plaça son frère Rassoul bag comme gouverneur.

Il porta ses ravages jusqu'à Zakho et jusqu'à Djézizé. Dans cette expédition il aurait porté secours au célèbre Bader Khan bag et l'aurait affermi dans sa situation ébranlée. La tradition de Séert et des villages de Bohtan affirme que Bader Khan bag, au début de sa carrière, voyant son autorité chanceler et devenir de jour en jour plus faible, envoya son cousin Saïf-Eddin (ou Sewdin, comme prononcent les Kurdes) demander secours à Mir Kor; celui-ci vint aussitôt à Bohtan, fit triompher Bader Khan des autres aghas, ses ennemis, qu'il fit massacrer (entre autres le père du trop célèbre Mustapha pacha Miri), et il affermit ainsi le pouvoir de son client.

Les Yézidis s'étant révoltés contre Mir Kor et ayant tué son agent, il envoya contre eux Saïd Ḥassan et Raŝwan. Les Yézidis se réfugièrent à Mossoul; mais les Mossouliotes ne les laissèrent pas entrer chez eux; ils coururent vers Nabi-Youness, bourg situé sur la rive gauche du Tigre, vis-à-vis de Mossoul, où ils

«Pacha khoŝ bi (que le pacha se porte bien)! Si les musulmans sont très «nombreux, ce ne sera pas par moi que leur nombre sera diminué; et s'ils sont «peu nombreux, ce ne sera pas moi qui l'augmenterai.»

«Arrêtez-le, dépouillez-le, enlevez-lui tout ce qu'il a sur lui; conduisez-le «à la capitale (Rawandouz). Dès maintenant, il vous est permis de massacrer «quiconque vous rencontrerez.»

Le poème parle ensuite de l'arrivée de la femme de ʿAli bag, au camp de Mir Kor, pour lui demander le salut de son mari, lui promettant de lui apporter tous les trésors de celui-ci. Le pacha envoie avec elle 16 hommes des siens pour lui apporter les trésors. Un de ceux-ci, frappé de sa beauté et voulant la gagner, lui dit secrètement que son mari était déjà mis à mort. La femme, prenant son courage à deux mains, lui promet d'accomplir sa volonté. Arrivée à la maison, elle fait massacrer les gens du pacha et gagne la ville de Sigar, emportant avec elle tous ses trésors.

furent également repoussés. Ils se réfugièrent alors sur la colline de Qoyendjak, ancien palais de Sennachérib, où tous furent horriblement massacrés.

L'indépendance de cet émir kurde appela enfin l'attention de la Sublime-Porte sur le Kurdistan. Deux fortes armées vinrent l'attaquer, l'une de Bagdad, sous la conduite de ʿAli pacha, et l'autre de Constantinople, sous la conduite de Rašid pacha. Ils l'assiégèrent dans Rawandouz même, et, grâce à un stratagème, ils parvinrent à le saisir et à l'emmener captif à Constantinople (1836).

On raconte que le sultan Maḥmoud II, sur la prière de Rašid pacha, ayant pardonné à Mir Kor et lui ayant même accordé un firman pour retourner dans son pays, ʿAli pacha, qui se trouvait à Bagdad et qui détestait Mir Kor, en apprenant cette nouvelle, adressa au sultan l'apologue suivant :

« Il y avait, lui écrivit-il, à Constantinople, deux époux avancés en âge, et qui avaient une chatte qui leur faisait beaucoup de mal : ils résolurent de s'en débarrasser. Mais comme la chatte avait été élevée dans la maison, ils ne voulurent pas la tuer de leurs propres mains. Ils la firent jeter plusieurs fois hors de la ville, mais elle reparaissait bientôt après. Enfin ils enduisirent ses pattes de poix et la jetèrent dans la mer. Or, le Sultan, qui se promenait alors sur les bords du Bosphore, vit la chatte s'agiter sur la mer. Il ordonna aussitôt de la retirer, et, la prenant sous sa haute protection, il écrivit un firman qu'il fit attacher à son cou. La chatte retourna chez ses maîtres. Ceux-ci tout étonnés ouvrirent la bourse, et leur étonnement grandit en voyant le firman. « Malheur à nous ! se dirent-ils. « Notre chatte étant sans firman, nous n'avons pu l'emporter « sur elle; maintenant qu'elle a un firman, qui pourra la « contrarier ? »

Le sultan, ayant compris l'exemple, fit périr Mir Kor.

L'émir de Rawandouz était intelligent, brave, mais cruel.

Les plus légères fautes étaient punies par lui très rigoureusement. On rapporte l'anecdote suivante :

Un paysan des environs d'Arbèles, qui se rendait à Rawandouz, en passant dans les jardins, eut le malheur d'y cueillir une grenade. Le jardinier l'accusa auprès de l'émir, qui l'envoya aussitôt chercher et lui fit couper la main droite. Mais il fit aussi couper la langue au jardinier, pour avoir accusé le malheureux paysan d'une faute si légère.

Précisément à cause de ces graves punitions, dont les Kurdes ont grand besoin, on ne trouvait point de malfaiteurs dans son petit royaume.

Un vieillard me raconta ce qui suit : «Je suis allé une fois de Saqlawa à Rawandouz : j'ai trouvé sur la route une bourse pleine d'argent. Par crainte de Mir Kor, je n'osai la toucher. J'avais pris avec moi un petit sac plein de dattes, pour les distribuer aux parents et aux amis que j'avais à Rawandouz; je perdis le sac en route. Quand je revins de Rawandouz, je vis la bourse d'argent encore à sa place. Le sac de dattes y était aussi; personne n'avait osé le prendre.»

Je lui dis : «Mais tu devais prendre la bourse d'argent; personne ne t'aurait vu. — Mais il se pouvait, me dit-il gravement, que les gens de Mir Kor se tinssent tout près en embuscade; et si j'avais eu le malheur de toucher la bourse, ils m'auraient conduit chez le pacha, qui m'aurait fait massacrer sur-le-champ.»

Mir Kor ne voulait point qu'il y eût de riches dans son royaume, mais que tous ses sujets fussent égaux. Dès qu'il entendait parler de riches parmi ses sujets, il s'informait aussitôt quelle somme on pourrait leur extorquer sans les réduire à la misère; puis il faisait arrêter les malheureux riches et les mettait à la torture, jusqu'à ce qu'il eût pris d'eux la somme d'argent qu'il voulait, et il distribuait ensuite cette somme aux pauvres.

Pendant le règne de Mir Kor, deux Chaldéens de ʿAinkawa, village à une heure au nord d'Arbèles, reçurent courageusement la palme du martyre.

Pendant la famine, qui avait sévi quelques années auparavant dans la région, l'extrême nécessité avait poussé quelques chrétiens de ʿAinkawa à embrasser l'islamisme. Mais ils avaient ensuite pleuré amèrement leur péché. Mir Kor, à son passage à ʿAinkawa, au mois de septembre de l'année 1831, fit arrêter un de ces apostats, appelé Élia ʿAbdoka; il le soumit à la torture pour le contraindre à retourner à l'islamisme. N'ayant pas obéi, Élia fut mis à mort, criblé de coups de poignards. Deux ans après (1833), au mois de novembre, Baker bag, agent de Mir Kor à Arbèles, saisit un autre apostat converti, nommé Bouya Soura, et le fit cruellement massacrer, pour n'avoir pu ébranler sa constance.

# NOTE

SUR

# UN POINT DE L'HISTOIRE ANCIENNE DU KHÂREZM,

PAR

M. C. INOSTRANCEV.

Dans la liste pehlvie des villes de l'Iran nous avons une tradition, d'après laquelle la ville de Khârezm fut fondée par «Narsè, le fils de la Juive». Le nom «Khârezm» était appliqué dans l'antiquité à toute la province du cours inférieur de l'Oxus et à la capitale de cette province [1]. La phrase du texte, qui mentionne le nom du fondateur de la ville, n'est pas tout à fait claire [2]. Les savants parsis, MM. Minochiherji et Modi traduisent ce nom : «le chef de la communauté juive». M. Blochet donne la traduction susindiquée : «Narsè, le fils de la Juive».

Cette dernière traduction est confirmée par le passage relatif au Khârezm dans le *Târîkh-i-Baihaqî*, remontant probablement à l'histoire du Khârezm de Bîroûnî, qui est fondée sur les traditions locales et les documents littéraires de l'é-

[1] Cette capitale est nommée par les anciens géographes arabes Kâth (كاث). E. SACHAU, *Zur Geschichte und Chronologie von Khwârizm*, I, Wien, 1873, 20-23 (*S.B.W.A.*, *phil.-hist. Classe*, LXXIII, 490-493).

[2] L. GRAY, *The Jews in Pahlavi literature*, Paris, 1905, 16 (*Actes du XIV Congrès International des Orientalistes*, I, 192). Cf. encore une autre tradition chez THA'ÂLIBÎ, *Histoire des rois des Perses*, éd. et trad. par H. ZOTENBERG, Paris, 1900, 486.

poque sassanide [1]. Dans ce récit il est dit entre autres que, selon les chroniques officielles persanes de l'époque sassanide (كتب خداى نامه = سير ملوك عجم), cette province, qui dans l'antiquité avait toujours eu des rois indépendants, avait été conquise par un des parents du roi sassanide Bahrâm Goûr, général en chef des troupes persanes, et ce fait, d'après le même récit, était regardé comme tout à fait authentique.

Ce général persan, parent de Bahrâm Goûr, ne peut être autre que Narsè, frère de ce roi sassanide, fils de Yazdegerd I^er^ et de la fille de l'exilarque (c'est-à-dire chef de la communauté juive en Perse), et gouverneur, nommé par lui, des provinces orientales de l'Iran [2]. Quoique les recherches historiques modernes ne puissent pas considérer comme authentiques les renseignements relatifs à la conquête du Khârezm par les rois sassanides [3], la tradition de la liste pehlvie est commentée comme mémoire des expéditions lointaines du gouverneur Narsè au Nord-Est [4]. Dans notre but, il est intéressant d'indiquer encore une conclusion suivante de cette tradition : M. Gray y voit une indication indirecte de l'existence à Khârezm d'une communauté juive. Ajoutons que cette opinion est admise *a priori* à raison du voisinage et des relations habituelles du Khârezm et de la Khazarie, dans laquelle la puissance de la communauté juive est un fait historique bien connu [5].

[1] *The Tárikh-i Baihaqi*, edited by W. H. Morley, Calcutta, 1862, ۸۳۴. Cf. Sachau, *op. cit.*, 35–36 (505–506).

[2] J. Darmesteter, *Textes pehlvis relatifs au judaïsme* (*Revue des Études juives*, XIX, 1889, 41 et suiv.), aussi *La reine Shasyân Dôkht* (*Actes du VIII^e^ Congrès International des Orientalistes*, III, 191 et suiv.), et Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyden, 1879, 103 et 105.

[3] Nöldeke, *op. cit.*, 17, Anm. 3.

[4] J. Marquart, *Ērānšahr* (*Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, N. F., III), 1901, 53.

[5] Des renseignements sur le Khârezm de la liste pehlvie pourraient se trouver dans le livre persan de Bahrâm Goûr et de Narsè, qui est cité par le

La soumission définitive du Khârezm au pouvoir arabe s'est faite en 93 de l'hégire, pendant le gouvernement du Khorâssân par Qotaïba, fils de Moslim. Cette soumission a été le résultat de la discorde entre le Khârezmchâh et son frère Khorzâd, à la suite de laquelle le premier a réclamé le secours de Qotaïba. L'histoire de la conquête et des événements précédents est racontée assez exactement par Ṭabarî (II, 1236 et suiv.). Les sources de ses renseignements sont non seulement les traditions arabes, mais encore les récits indépendants des indigènes de l'Asie centrale[1].

D'après Ṭabarî (II, 1238), le Khârezmchâh, en demandant des secours à Qotaïba, appela des personnes qui l'approchaient le plus et les informa que le gouverneur du Khorâssân eût à entreprendre une razzia contre la Sogdiane. En ce cas, l'intérêt spécial pour nous est la désignation qui sert à indiquer ces personnes. Ṭabarî raconte que le Khârezmchâh rassembla ملوكه و احباره و دهاقينه, c'est-à-dire «les princes vassaux, les *habr*'s et les nobles[2]». Notre attention est attirée par la seconde désignation. حَبْر, pl. احبار, veut dire en général «savant»[3]. Sur ce point-là on pourrait s'arrêter, quoiqu'il paraisse étrange que le texte de Ṭabarî donne précisément ce mot au lieu du mot arabe connu علماء ou du terme iranien هرابذة, par lequel Bîroûnî désigne les savants khârezmiens

*Fihrist* (p. ۳۰۵) et qui est perdu. Ce livre pourrait avoir de l'importance pour l'étude du syncrétisme judéo-persan de la chronique officielle sassanide (voir Darmesteter, *Revue des Études juives*, 53-57).

[1] A la première catégorie appartiennent les renseignements des Bâhilites, c'est-à-dire des personnes de la tribu de Qotaiba; à la seconde, les récits de Marzbân de Qoûhistân.

[2] Chez Ibn-al-Athîr, IV, ۴۵۱ (cf. Sachau, *op. cit.*, 28 = 498) : اجناده و دهاقينه «les troupes et les nobles»; le mot اجناد est probablement une faute, au lieu de احبار.

[3] Voir par exemple لسان العرب, V, ۲۲۸ et suiv.; sur les changements de signification de ce mot, qui se sont faits plus tard, cf. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, I, 243.

proprement dits[1]. Cependant, d'après les matériaux existants, nous pouvons aller plus loin et donner une définition plus exacte de ce mot.

Chez un auteur arabe, qui écrivait à peu près un siècle plus tard que Ṭabarî et *natif du Khârezm*, chez Aboû ʿAbdollah Moḥammed ibn-Aḥmed al-Khârezmî, l'auteur de l'encyclopédie scientifique « Les clefs des sciences », nous trouvons l'interprétation de ce mot dans la signification spéciale contemporaine de l'auteur[2]. En donnant l'explication des différents termes, relatifs au judaïsme et à la foi judaïque, Khârezmî cite le mot حبر avec la signification de « savant judaïque » et, mentionnant un peu plus loin la traduction des Septante, il les nomme *ḥabr*'s. Ainsi, l'écrivain arabe, si rapproché par le temps de Ṭabarî et natif du Khârezm, donne à ce mot la signification de « rabbin savant »[3]. C'est pourquoi nous pouvons traduire aussi le mot احبار dans le texte de Ṭabarî par « les rabbins savants ».

En donnant cette traduction, nous pouvons admettre que le Khârezmchâh appela : 1° les princes vassaux; 2° les représentants des familles nobles, les principaux propriétaires de la province, et 3° les rabbins savants, les chefs de la communauté juive. L'hypothèse concernant l'existence de la communauté juive au Khârezm, déduite de la liste pehlvie, reçoit une confirmation nouvelle du récit de Ṭabarî. Cependant, du fait que les rabbins étaient appelés par le Khârezmchâh avec les personnes notables et d'après cette circonstance avaient probablement une grande influence[4], on ne peut pas conclure à la

[1] Sachau, *op. cit.*, 29 (499).

[2] *Liber Mafâtîḥ al-ʿolûm*, edidit G. van Vloten, Lugduni Batavorum, 1895, r e.

[3] Le mot حبر a aussi cette signification spéciale plus tard et jusqu'à présent : cf. les dictionnaires arabes.

[4] L'interprétation du mot احبار dans le sens « les rabbins savants » est peut être confirmée par la formule de l'invitation du Khârezmchâh à ses in-

complète ressemblance de la position du judaïsme en Khazarie et au Khârezm. Il n'y a pas de raison de supposer que les Khârezmchâhs confessaient le judaïsme; l'influence du parsisme sur la Transoxiane préislamique est, d'après plusieurs considérations, indiscutable.

vités : «commençons la fête du printemps» (فهلمّ نتنعّم فى ربيعنا هذا), parce que nous connaissons la position importante des chefs de la communauté juive pendant cette fête dans la Perse sassanide; voir *Zapiski*, XVI, 038-041, et mes *Études Sassanides* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1909, 102-105.

# COMPTES RENDUS.

*Florilegium ou Recueil de travaux d'érudition* dédiés à Monsieur le Marquis Melchior de Vogüé, à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance. — Paris, Imprimerie nationale, 1909; grand in-8°, xxviii-628 pages.

Le recueil de mémoires offert à Monsieur le Marquis de Vogüé par ses collègues, ses disciples, ses amis et ses admirateurs, comptera parmi les plus riches du genre. Il renferme 58 articles, la plupart signés des noms les plus autorisés dans l'orientalisme. Comme l'ouvrage est réservé aux souscripteurs, il n'aura sans doute qu'une diffusion restreinte. Aussi n'est-il pas inutile d'en analyser ici le contenu. Ce sera comme un hommage de la Société asiatique à l'un de ses membres qui l'honorent le plus.

M. Allotte de la Fuÿe ouvre le recueil avec une contribution à l'histoire de la ville de Lagaš. Après avoir discuté l'ordre chronologique des dix premiers rois ou patésis, depuis Urnina jusqu'à Urukagina, il en vient à l'objet principal de son étude : *En-gil-sa, patési de Lagaš*. Il identifie le personnage d'Engilsa et établit les rapports de ce patési avec Urukagina.

M. E. Babelon décrit deux gemmes mycéniennes, conservées au Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale, et figurant des chasses au lion (*La chasse au lion sur des gemmes mycéniennes*). Ces intailles, où nulle influence orientale n'est sensible, représentent des sujets de fantaisie, sans aucun caractère religieux. Selon l'auteur, qui appuie son opinion de remarques judicieuses, elles étaient destinées à honorer les hommes courageux qui risquaient leur vie à la chasse des fauves et qui étaient à ce titre considérés comme des héros.

M. Max van Berchem a consacré son mémoire à l'*Épigraphie des Atabeks de Damas*. Avec le soin et la précision qui caractérisent tous ses travaux, il publie et traduit les cinq inscriptions jusqu'ici connues des princes Bourides. Trois proviennent de l'atabek Ṭoghtekin (503-512 H.), une du même prince et de son fils Buri (514 H.), et la dernière de Maḥmud, fils de Buri (529 H.). On remarquera aussi l'explication que M. van Berchem propose du titre turc بلكا بك : à la suggestion de M. Houtsma, il lit : *bilgä-beg* «le sage beg».

M. Ph. Berger reproduit et interprète six *Inscriptions puniques peintes sur urnes cinéraires à Carthage.* Ces documents appartiennent à une nouvelle catégorie de textes épigraphiques, pour lesquels on ne peut encore proposer que des essais de déchiffrement.

Sous le simple titre : *Akkadisch,* M. C. Bezold pose de nouveau un problème dont un moment on avait cru la solution acquise. Il est généralement admis aujourd'hui que les Accadiens n'étaient autres que les Babyloniens. Mais que faut-il entendre par langue accadienne? Cette langue est-elle sémitique? On le croit volontiers, et M. Bezold est enclin, comme les autres, à l'admettre d'après un fragment de lettre dont il donne le texte et la traduction. Pourtant il est des documents d'après lesquels il ne paraît guère douteux que l'accadien est une langue non sémitique. M. Bezold cite deux fragments de ce genre. L'interprétation du second surtout semble bien ne conduire à d'autre opinion que celle-ci : le sumérien est analogue à l'accadien; donc le sumérien et l'accadien étaient deux langues non sémitiques. De la sorte on se trouve en présence d'un dilemme, que l'auteur propose de résoudre par les considérations suivantes : Le nom d'accadien s'applique à deux langues différentes. Il désigne d'abord un dialecte sumérien, et, à ce titre, c'est un langage non sémitique. Mais quand les Sémites eurent enfin prévalu et que la dynastie dite d'«Accad» fut devenue prépondérante, le dialecte sémitique des conquérants reçut également la dénomination d'accadien. Cette dualité de sens du mot accadien était bien connue au VII^e siècle av. J.-C. Bien entendu M. Bezold ne propose cette solution que comme une hypothèse. Mais on remarquera la sobriété et la mesure de son article qui en font un des plus intéressants du recueil.

M. Adrien Blanchet interprète, d'après un nouvel exemplaire, une monnaie de Sinope dont le revers est orné d'une jambe humaine surmontée d'une tête de taureau devant laquelle brûle un petit autel (*La jambe humaine de Sinope*). La date en serait l'an 293 de l'ère de la conquête romaine, soit 223-224 ap. J.-C. Quant à l'étrange figure gravée, elle pourrait être une représentation de Dionysios.

M. Brünnow décrit les châteaux forts de la frontière d'Arabie, depuis El-'Aqaba jusqu'au Haurân (*Die Kastelle des arabischen Limes*). Il en confère les noms avec ceux qu'enregistre la *Notitia dignitatum Orientis,* chap. 34 et 37. Une carte accompagne cet article solide et précis.

A la lumière des découvertes faites par la Mission de l'Université de Princeton, M. H. C. Butler esquisse une restitution du temple construit en l'honneur de Dûsarâ, à Sî' (Siah) dans le Haurân, au commencement de l'ère chrétienne (*The temple of Dûshara, at Sî' in the Haurân*). Ce très

intéressant chapitre d'archéologie, illustré de deux planches hors texte, sera particulièrement agréable à M. de Vogüé.

M. CAGNAT rétablit et interprète le texte de trois *Inscriptions africaines*. Les deux premières ont été trouvées à Khamissa (département de Constantine) et datent de l'an 113. La troisième provient de Chemmakh, près de Zian. Ces documents font connaître le proconsul, ignoré jusqu'ici, de la province romaine d'Afrique pour l'année 112-113 : C. Pomponius Rufus.

Dans sa *Sémantique de quelques noms honorifiques*, M. CARRA DE VAUX traite d'anciens titres royaux ou princiers. Malgré l'érudition qu'il a dépensée, il est douteux que ses conclusions soient acceptées des linguistes.

Dans son mémoire intitulé : *De Tyr à Pouzzoles*, M. CLERMONT-GANNEAU discute de nouveau d'une façon très approfondie et très rigoureuse l'inscription gréco-latine découverte à Pouzzoles vers 1891 et datée de l'an de Tyr 204, soit 79 A. D. Il critique diverses interprétations ou explications qui ont été proposées depuis qu'il a traité de cette inscription dans son *Recueil d'archéologie orientale*, t. IV, p. 226-237.

M. MAX. COLLIGNON identifie une stèle archaïque provenant de Thasos et conservée au Musée du Louvre (*La dame au fuseau, stèle archaïque de Thasos*). M. G. Mendel, à qui le Musée doit l'acquisition de ce monument, l'interprétait comme un bas-relief votif à Aphrodite. Avec M. Klein, M. Collignon y voit un ex-voto à une morte héroïsée; mais l'objet que celle-ci tient de la main gauche est un fuseau et non une fleur. Cette stèle date de la première moitié du VI<sup>e</sup> siècle; elle est un produit de l'art ionien des îles.

Les *Notes sur l'Abyssinie avant les Sémites*, de M. CONTI ROSSINI, ont pour but, autant qu'il est possible en des sujets aussi conjecturaux, de mettre en évidence au moins un élément de la civilisation à laquelle étaient parvenus les peuples couschites, en particulier les Agaou, qui occupèrent le sol de l'Abyssinie avant l'invasion sémitique. Les Agaou connurent le fer et sa métallurgie, mais seulement grâce à leurs rapports avec les Sémites venus de l'Arabie méridionale. Jusque-là l'Éthiopie n'avait pas dépassé l'âge lithique. Les Agaou étaient donc dans un état de civilisation rudimentaire. Ce devaient être des peuples pasteurs vivant en clans isolés.

M. Henri CORDIER fournit, d'après des papiers inédits, des renseignements sur le séjour en France (1754-1765) de deux jeunes Chinois, Ko et Yang, qui avaient été envoyés en Europe par les Jésuites pour compléter leur éducation religieuse. Au moment où ils s'apprêtaient à re-

tourner dans leur patrie, Turgot leur remit, sur les institutions de la Chine, un questionnaire varié auquel ils donnèrent par la suite volontiers réponse. C'est pourquoi M. Cordier les appelle *Les Chinois de Turgot*.

A la question : *Comment les Grecs connurent les tables lunaires des Chaldéens?* M. F. Cumont répond et démontre que ce fut par l'intermédiaire de Babyloniens hellénisés, dont Kidénas, au IIIe siècle avant l'ère chrétienne, doit être considéré comme l'un des représentants les plus dignes de notoriété.

Le P. Delattre étudie et commente une bulle de plomb au nom d'un certain Jean, diacre de l'église Sainte-Marie-des-Blachernes à Byzance, qui aurait vécu dans la seconde moitié du VIe siècle (*Sceau de Jean, diacre des Blachernes*).

M. J. Delaville le Roulx traite de l'*Occupation chrétienne à Smyrne, de 1344 à 1402*, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où la ville fut détruite par Tamerlan. C'est un chapitre inédit, extrait de son ouvrage actuellement sous presse : *Les Hospitaliers à Rhodes*.

M. Dieulafoy décrit deux *Monuments asturiens proto-romans, de style oriental*, savoir : l'église Santa-Cristina de Lena, et celle de Santa-Maria de Naranco, toutes deux aux environs d'Oviedo. Ce dernier sanctuaire révélerait l'application de principes architecturaux d'origine persane.

M. Paul Durrieu reproduit en une planche hors texte et commente *Une vue de l'église du Saint-Sépulcre*, datant de 1436 environ. L'original est une miniature contenue dans un livre d'heures ayant appartenu au roi René, et aujourd'hui conservé au British Museum (Ms. Egerton 1070).

M. R. Dussaud publie une *Nouvelle drachme nabatéenne au nom d'Obodas*, et remanie, à la lumière de ce document, la liste des rois de Nabatène depuis Obodas Ier jusqu'à Malichus III. Place est faite à un nouvel Obodas, quatrième du nom (vers 30-9 avant J.-C.).

M. C. Enlart donne une contribution à l'histoire architecturale et artistique de *L'ancien monastère des Franciscains à Nicosie de Chypre*. Il en restitue le plan et en décrit les principaux éléments, les restes archéologiques, les tombeaux, etc.

Des trois *Notulæ epigraphicæ* de M. Euting, la plus importante concerne une mosaïque, découverte au fond d'une grotte à Ourfah. Il s'agit de la décoration d'une sépulture; des inscriptions en syriaque rappellent les noms des personnes ensevelies. Ce monument, maintenant détruit, est reproduit en héliogravure. La seconde note a rapport à une étiquette de momie, écrite en caractères hébraïques du Ier ou du IIe siècle de l'ère chrétienne. La troisième enfin est consacrée à une série de tessères et de tablettes, la plupart palmyréniennes.

M. Paul Fournier compare *Les Capitula du Pseudo-Théodore et le Décret de Burchard de Worms.* Il démontre que les canons pénitentiels dits *Capitula Theodori* sont extraits pour la plupart du *Décret* de Burchardt, évêque de Worms, et soumet à la critique les objections qui ont été opposées à cette opinion.

M. Paul Girard voit *L'origine de l'aigrette* dans la mèche de cheveux que les Locriens respectaient sur le sommet de leur tête, alors qu'ils se rasaient le reste du crâne.

M. Guidi recherche quelle connaissance les géographes arabes antérieurs à Edrisi (Ibn Khordâdhbeh, Ya'qûbî, Ibn al-Faqîh, Iṣṭâkhrî, Maqdisî, etc.) ont eue de l'Europe occidentale chrétienne (*L'Europa occidentale negli antichi geographi arabi*). Cette connaissance fut vraiment minime, et elle ne fut pas due à l'expérience directe, car les Arabes qui venaient en Espagne suivaient la côte d'Afrique et n'avaient aucune occasion de visiter les pays d'Occident. Cependant ces géographes donnent une description assez détaillée de Rome : ils la doivent à des sources chrétiennes, mais orientales.

Sous le titre : *A Maccabean Talisman*, M. Paul Haupt traite d'abord des amulettes chez les Juifs, ainsi que de l'étymologie et de la signification respective des mots *amulette* et *talisman*. Ensuite, dans une étude très minutieuse, il rétablit selon l'ordre logique de ses éléments le texte de son *Maccabean Talisman*, qui n'est autre que le *Psaume* xci, dont il donne une traduction rythmée.

M. Haussoullier publie le fac-similé et restitue le texte d'un papyrus grec provenant d'Égypte et datant de l'an 201-202. Il intitule son article : *Requête d'un vétéran.* Il s'agit en effet de la plainte d'un ancien soldat au sujet d'un dommage à lui causé par un autre vétéran.

Sous le titre : *Tablette magique de Beyrouth, conservée au Musée du Louvre*, M. Héron de Villefosse publie et analyse une amulette grecque gravée sur une feuille d'argent, dont le Musée du Louvre fit l'acquisition en 1900. Cette amulette dut appartenir à une femme chrétienne, mais elle contient une riche nomenclature de noms divins d'origine sémitique. La date en est difficile à préciser.

M. Hommel donne quatre contributions nouvelles à l'étude des noms propres sémitiques, entre autres ceux de Caïn et d'Abel (*Zur semitischen Altertumskunde*).

M. Ch. Kohler analyse, commente et publie 18 *Lettres pontificales concernant l'histoire de la Petite Arménie au XIVe siècle.* Quelques-uns de ces documents intéressent aussi l'histoire de Chypre.

*Bézétha :* Ne conviendrait-il pas de désigner sous ce nom unique

à la fois *la piscine de Béthesda* et *la colline de Bézétha*, à Jérusalem? Les PP. Lagrange et Vincent répondent par l'affirmative, après avoir interprété et discuté d'une façon très serrée les textes relatifs à ce sujet (Josèphe, saint Jean) et les leçons variées qu'offrent ces textes.

M. Lidzbarski publie et traduit une longue amulette en mandaïte (*Ein mandäisches Amulett*), provenant de collections privées à Londres. Les tablettes de plomb sur lesquelles elle est gravée sont reproduites en héliogravure. Le document présente cet intérêt particulier qu'il nomme un grand nombre de divinités babyloniennes et persanes.

M. E. Littmann interprète avec un soin méticuleux six inscriptions gréco-nabatéennes (*Nabatäisch-griechische Bilinguen*), découvertes par la Mission archéologique de l'Université de Princeton en 1904-1905 et en 1909. La première de ces inscriptions provient du temple de Si', restitué par M. Butler dans le présent *Florilegium*.

M. Löw continue ses savantes et consciencieuses études de lexicographie zoologique araméenne. Il traite ici des noms de batraciens (*Aramäische Lurchnamen*). Un article est consacré aux noms de la grenouille et du crapaud; un autre à ceux de la salamandre.

M. D. S. Margoliouth publie et interprète huit papyrus arabes conservés à la bibliothèque fondée par Mrs. Rylands (*Select Arabic Papyri of the Rylands Collection, Manchester*). A en juger par les spécimens reproduits en fac-similé, le déchiffrement de ces documents et l'établissement du texte présentent des difficultés considérables. Il s'agit d'ordres à un maître de poste, d'une commande de drogues médicinales, d'une imprécation et de quittances.

M. Maspero reproduit et interprète une inscription gravée sur la statue d'un fonctionnaire de Thoutmôsis III (*Sur une statue thébaine de l'époque de Thoutmôsis III*). Il s'agit d'une donation faite à titre de *waqf* par ce personnage; mais les objets offerts sont de valeur médiocre : bétail et ustensiles.

La destinée n'a pas permis que le Professeur A. Merx vît imprimé le mémoire qu'il avait rédigé en français sur *Le rôle du foie dans la littérature des peuples sémitiques*. Il montre, en empruntant ses preuves à la littérature arabe, rabbinique, araméenne et hébraïque, que les anciens Sémites attribuaient au foie des sentiments variés et un rôle psychologique considérable. En ce qui concerne l'hébreu, il restitue dans plusieurs passages le mot כָּבֵד *kâbêd* «foie», au lieu de la lecture accoutumée כבוד *kâbôd* «âme».

M. D. H. Müller, sous le titre : *Die Formen Qâtlal und Qâtlil in der Soqotri-Sprache*, donne une pénétrante contribution à la connaissance de

la langue de Soqotra, maintenant classée d'une façon définitive dans le groupe sémitique. Il traite de la formation de toute une série d'adjectifs, dont il établit les lois en comparaison avec l'arabe.

M. E. Naville traite de *La ville de Gézer d'après une inscription égyptienne.* Il s'agit du passage de la stèle du roi Ménephtah, où il est question des villes d'Askalon, Gézer et *Inuamma*, cette dernière n'étant autre que Iamnia ou encore Iabnêl.

M. Nöldeke discute les opinions qui ont été formulées au sujet de Maralqais de Namâra (*Der Araberkönig von Namāra*). Il est d'avis que ce prince fut un vassal de l'empire romain et en même temps l'ancêtre des rois de Hîra.

M. Omont publie et annote la relation inédite de deux *Voyages à Athènes, Constantinople et Jérusalem de François Arnaud (1602-1605).* François Arnaud commandait le «gallion» de Savary de Brèves, ambassadeur de France près la Porte ottomane; son journal autographe est conservé à la Bibliothèque nationale.

Sous le titre : *Notes upon the Assyro-Babylonian Aramaic dockets*, M. Th. G. Pinches étudie en particulier la correspondance des spirantes sourdes *s* et *š* dans les mots assyro-babyloniens et dans leur transcription araméenne. Il conclut qu'en assyrien *s* devait se prononcer de préférence *š* (= *ch*, *sch*, *sh*) et réciproquement; en babylonien, au contraire, *s* était sifflant et *š* chuintant.

M. H. Pognon publie, traduit et annote une *Chronique syriaque relative au siège de Mossoul par les Persans en 1743.* La langue de ce document est fort corrompue et mélangée de mots turcs.

M. Pottier interprète des fragments de *Vases grecs trouvés en Perse* par la Mission de Morgan. Le plus important serait d'origine ionienne. C'est grâce à des relations commerciales, pense l'auteur, que des vases grecs furent exportés jusqu'en Susiane.

Le court mémoire de M. Reckendorf est intitulé : *Drei alte orthographische Rätsel.* Les énigmes en question ont rapport à des mots syriaques et arabes.

M. A. de Ridder parle de *L'ivoire en Crète et à Chypre.* Il établit que l'un des trois ex-voto qui décorent le sarcophage de Hagia Triada représente, non pas une barque, mais une défense d'éléphant. Les Crétois connaissaient l'ivoire dès les temps les plus anciens. Aux environs de l'an 1500 avant notre ère, l'ivoire était couramment importé à Chypre et en Crète.

Le P. Ronzevalle cherche à déterminer de quelle nature est *La langue des inscriptions dites de Hadad et de Panammū.* Dans ces monuments, les

noms ne sont pas privés des divers états qu'ils peuvent revêtir. L'état emphatique existe : «tous les féminins, et tous les masculins singuliers déterminés» en sont pourvus. Quant aux masculins pluriels, «ils doivent être soumis aux mêmes règles phonétiques que les autres». Ces inscriptions sont donc rédigées en un idiome araméen : seulement elles représentent un stade archaïsant d'un dialecte local.

Dans un mémoire remarquable par la méthode, la clarté et la précision, M. Ed. Sachau publie et interprète un nouveau papyrus araméen provenant d'Éléphantine. C'est le seul document de cette sorte qui soit daté selon le règne (an 5) du roi égyptien Amyrtaeus (*Ein altaramaeischer Papyrus aus der Zeit des aegyptischen Königs Amyrtaeus*). Il est malheureusement mutilé. C'est un acte juridique par lequel un soldat s'engage à payer dans le délai d'un mois la somme de 2 livres d'argent, pour compléter, selon l'opinion de l'auteur, la *donatio ante nuptias* qu'il avait assurée par contrat à sa femme.

M. A. Sayce donne une élégante étude sur l'origine de l'arbre de science et de l'arbre de vie (*The trees of life and knowledge*). Aux temps les plus reculés, on constate, dit-il, la croyance en un seul arbre sacré, l'arbre de science, ou mieux l'arbre des oracles. En Élam, c'était le cèdre. Plus tard, en Babylonie, il y eut deux arbres de ce genre : le *eru*, c'est-à-dire selon toute vraisemblance le palmier, et le *kiskanû*, probablement le cyprès. C'est en ces deux espèces qu'il faut voir le prototype de l'arbre de science et de l'arbre de vie, en lesquels se dédoubla plus tard, comme en témoigne la Genèse, l'arbre primitif des oracles. Ce dédoublement est dû sans doute aux populations sémitiques de l'ouest de la Babylonie.

M. Scheil a su choisir un titre harmonieusement en rapport avec la circonstance : *Melchior, Gaspar, Balthasar*. Il cherche l'origine de ces trois noms. Balthasar dérive de *Bêl šar uṣur*, nom du fils de Nabonide (et non de Nabuchodonosor). Gaspar ou Caspar serait la lecture à rebours de *Rabsacès*, qu'on trouve dans la Bible. Enfin Melchior apparaît dans un contrat assyrien de l'an 710 av. J.-C. sous la forme *Mil-ki-u-ri* «mon roi est ma lumière».

M. Schlumberger publie 19 *Monuments byzantins inédits*, faisant partie, à l'exception de deux, de ses collections privées. Le plus important est une croix processionnelle en bronze, provenant de Homs en Syrie, et antérieure peut-être au VII^e^ siècle.

M. J. Sedláček cherche à identifier les noms de villes en rapport avec le prophète Jonas (*Geographische Namen des Buches Jonas*).

M. Senart traite de la signification des mots *Upās-Upaniṣad*. Il défend

pour le verbe *upa-ās*, dans les anciennes Upaniṣads, l'unique acception de «connaître, croire», et justifie cette interprétation par tous les passages afférents de la *Chāndogya-upaniṣad*. A *upās* se rattache le terme *upaniṣad* par l'intermédiaire de *upāsana*. *Upaniṣad* signifie donc «connaissance, croyance». C'est de ce sens primitif que dérivent tous les autres qu'on est en droit d'attribuer au mot en question.

M. Seymour de Ricci publie, sans la traduire, *Une inscription énigmatique* en caractères grecs, qui se lit en commençant par la dernière ligne.

M. Fr. Thureau-Dangin interprète *Un acte de répudiation* [inscrit] *sur une tablette cappadocienne*. Cette tablette, conservée au Musée du Louvre, remonte au moins aussi haut que la première dynastie babylonienne.

On doit à M. Ch. Torrey d'avoir reconnu et démontré que Bethulia du livre d'*Esther* est la ville de Sichem. Dans son article : *The surroundings of 'Bethulia'*, il identifie les autres localités citées en connexion avec Bethulia-Sichem, savoir : Ekrebel = 'Aqrabeh ; Chusi = Qûzeh ; Betomesthaim = Samarie.

Le P. V. Zapletal établit la forme métrique du chapitre vi d'*Isaïe*, dont il donne une traduction commentée (*Zur Metrik von Isaias Kap. vi*).

L'article de M. J.-B. Chabot a pour titre : *L'autodafé des livres syriaques du Malabar*. Les ouvrages proscrits et jetés au feu consistaient en 21 traités dont la plupart sont parvenus jusqu'à nous. Quant aux documents hagiographiques qui auraient été sacrifiés, la liste en a été artificiellement établie d'après le *Livre de la chasteté*.

A M. Chabot l'on doit aussi la bibliographie chronologique des publications de M. de Vogüé, qui forme l'introduction du *Florilegium*. Un magnifique portrait du maître, gravé par Dujardin, orne le frontispice.

A. Guérinot.

---

C. Brockelmann. *Précis de linguistique sémitique*, traduit de l'allemand (avec remaniements de l'auteur), par W. Marçais et M. Cohen. — Paris, Geuthner, 1910 ; in-8°, 224 pages.

Nous avons grand plaisir à annoncer ici la traduction française de la petite grammaire comparée des langues sémitiques de Brockelmann. Cet ouvrage, le premier de ce genre qui ait paru en France, présente sous une forme brève et précise toutes les données indispensables de la phonétique et de la morphologie des langues principales parlées par les Sémites. On pourrait presque dire que la petite grammaire mérite plutôt

le nom de grammaire comparée que la grande, parce que les formes grammaticales des différentes langues s'y trouvent les unes à côté des autres, tandis que dans le grand ouvrage les paragraphes consacrés aux divers dialectes sont tellement étendus qu'on a l'impression d'une grammaire de toutes les langues sémitiques plutôt que d'une œuvre sur les caractères communs de ces langues. En outre, dans la petite grammaire, les dialectes modernes ne prennent pas une place trop considérable par rapport aux langues principales.

La traduction de MM. Marçais et Cohen constitue, en réalité, une nouvelle édition du livre de M. Brockelmann, car l'auteur lui-même y a apporté quelques modifications, par exemple au chapitre de l'accent, et les traducteurs ont fait quelques additions, notamment en ce qui concerne les parlers arabes.

Il va sans dire que nous ne discuterons pas ici les opinions grammaticales de l'auteur sur tel ou tel point de linguistique. Nous nous bornerons à signaler quelques erreurs de fait :

P. 83. On n'admet plus guère maintenant que l'alphabet sabéen dérive directement de l'alphabet cananéen. Tous deux doivent avoir une source commune. — P. 89, l. 1. Il faudrait ajouter au targoum d'Onkelos celui des Prophètes, car il n'y a aucune différence grammaticale entre les deux. — P. 141. Le nombre *deux* n'est pas un adjectif en sémitique, mais un substantif.

A l'errata des traducteurs on peut joindre ce qui suit : P. 31, l. 5-6, il faut lire : *que celui de la Tora*, au lieu de : *que la Tora*. — P. 80, l. 17, 18, 23, la lettre *r* (=racine) doit être mise avant les mots hébreux et non pas après. — P. 82, supprimer le mot *en vérité* (il faudrait d'ailleurs : *à la vérité*).

Il nous paraîtrait utile qu'il y eût un tableau explicatif des signes des voyelles. Pour les consonnes, un tel tableau est superflu, parce qu'elles sont traitées en détail. Mais le paragraphe consacré aux voyelles se borne à donner les trois voyelles primitives, de sorte que le débutant ne trouve nulle part l'explication des signes vocaliques, surtout ceux de la voyelle *e*.

Nous ne saurions trop recommander la lecture de ce petit manuel à tous ceux qui abordent l'étude des langues sémitiques, et nous félicitons les traducteurs de l'excellente idée qu'ils ont eue de le rendre accessible au public français.

Mayer LAMBERT.

*Islam, her moral and spiritual value*, by major Arthur Glyn Leonard, with a foreword by Syed Ameer Ali. — Londres, Luzac, 1909; in-12, 160 pages.

Le major Arthur Glyn Leonard, déjà connu par ses travaux sur l'utilisation du chameau et sur l'histoire et l'anthropologie de la Rhodésia et du bas Niger, vient de consacrer une étude «rationelle et psychologique» à l'islamisme. Sans être historien le moins du monde, l'auteur a voulu rectifier un certain nombre d'erreurs qui ont cours, encore aujourd'hui, en Europe, sur le mahométisme, et à ce point de vue, son petit ouvrage de vulgarisation ne peut faire que du bien. Il n'y a pas de mondes qui se soient ignorés plus profondément et s'ignorent encore, que le monde musulman et le monde chrétien. C'est surtout par les concepts moraux que ces deux religions sont l'antipode l'une de l'autre, et une certaine répulsion mutuelle a toujours empêché leurs adeptes de se rendre compte exactement de leur véritable nature, de leur développement dans le passé, de leurs espérances dans l'avenir. Il est bon que des esprits impartiaux et suffisamment informés (ce qui n'est pas toujours facile) remettent de temps en temps les choses au point.

Le major Leonard est enthousiaste, comme beaucoup de ses compatriotes, et voit les spectacles en beau. Son livre est un peu une apologie de l'Islam, et l'on conçoit que Syed Ameer Ali ait été heureux, suivant ses propres expressions, d'avoir à le présenter au public anglais. Rêver de panislamisme est évidemment absurde, tant qu'il n'y a pas de nation puissamment organisée, au point de vue militaire et financier, pour soutenir les revendications des musulmans et grouper autour d'elle les efforts sporadiques d'émancipation connus des lecteurs de la *Revue du monde musulman*. La présence de nombreux sectateurs de Mahomet dans l'Inde n'est un danger qu'à cause du frottement inévitable avec les Hindous, encore plus nombreux : l'Angleterre n'a qu'à maintenir la paix entre les adeptes des deux croyances et à continuer son office de *policeman*.

L'auteur a essayé, dans son second chapitre, un *outline of Mohammed's temperament and characteristics*, dans lequel il ne me paraît pas avoir été très heureux, mais il n'est pas le seul psychologue qui soit resté court devant la grande figure du prophète : le major Leonard est là en bonne compagnie. L'intense humanité du réformateur et de son livre est indéniable : il s'agissait pour lui d'amener son peuple à la civilisation, d'endiguer ses instincts féroces, de faire son éducation morale. Mais suffit-il, pour expliquer son œuvre colossale, de déclarer qu'il est possible que Mahomet ait été ce qu'on appelle en Arabie un *saudâwi*, c'est-à-dire une personne d'un tempérament mélancolique, ce qu'on appellerait aujourd'hui

un dyspeptique hypocondriaque (p. 29)? Cela vaut la sensibilité que certains historiens très récents ont voulu retrouver chez le grand fondateur de l'Islam. Je n'ai, pour ma part, jamais entendu parler de digestions difficiles chez Mahomet. Toutes ces explications sont sans valeur. On ne comprendra le caractère du prophète arabe que quand on voudra bien admettre chez lui, comme chez tant d'autres dominateurs de peuples, un ascendant (nous n'avons pas d'autre mot pour désigner cette force psychique) qui ne s'est d'abord exercé que sur un petit nombre de disciples, auquel les païens de la Mecque étaient absolument réfractaires, et qui ne s'est pleinement développé qu'à Yathrib, au contact des partis politiques qui se soumettaient à sa direction dans l'espoir de voir leur ville dépasser la fortune de la rivale voisine; cet ascendant avait été développé par les méditations, les prières, les retraites, la croyance intime à la vocation prophétique, enfoncée plus avant dans la conscience par les aberrations visuelles, crues preuves évidentes de la vérité de la mission.

Quelques erreurs sont à relever, en petit nombre, à travers ce volume. Ainsi je lis (p. 98) «*Koreish* is derived from *karash*, to trade», d'où conclusions erronées sur le goût des Qoréïchites pour le commerce. *Qoréïch*, étant un diminutif, ne peut se rapporter qu'à un substantif *qarch* et non au verbe *qarach* qui ne signifie pas «faire le commerce», mais «gagner, réaliser des bénéfices»; or, *qarch* est le requin, et l'on sait bien que l'on a voulu hardiment retrouver dans «le petit requin» un totem de la tribu des Qoréïchites.

On voit (p. 102) que «Hawa (or 'Ishk) uzri» signifie «*pardonable* love» par une fausse étymologie qui rattache cet adjectif à *'odhr* «excuse», tandis qu'il est certain que l'épithète *'odhri* «[amour] platonique» dérive du nom de la tribu des Banou-'Odhrà. C'est Burton, dans le récit de son pèlerinage à la Mecque (t. II, p. 94), qui a vulgarisé cette mauvaise interprétation.

«The possibility», dit l'auteur (p. 118), «that Mohammed was rather of Caucasian than Ishmaelitish descent, in reality makes little if any difference in the psychological analysis of his character.» Je ne saisis pas très bien la race caucasique opposée à l'ismaélienne; peut-être faut-il comprendre par la première «aryenne», et par la seconde «sémitique»: nous aurions là un bel exemple de cette théorie qui veut que Jésus, parce qu'il est d'origine galiléenne, n'appartienne point à la nation juive, que dis-je! soit un véritable aryen antisémite.

Cl. Huart.

F. Nau. *Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. III : *Concile d'Antioche, Lettre d'Italie, Canons «des saints Pères», de Philoxène, de Théodore, d'Anthime, d'Athanase*, etc. Textes et traductions d'après le ms. syriaque 62 de Paris, et le ms. 12155 de Londres, avec un fragment syriaque des *Voyages de saint Pierre*, et 16 pages de texte syriaque (extrait de la *Revue de l'Orient chrétien*, n^os 1 et 2). — Paris, P. Lethielleux, 1909; in-8, 72 + 16 pages.

Ce fascicule de l'*Ancienne littérature canonique syriaque* renferme seize pièces et complète l'édition, donnée par M. l'abbé Nau, du ms. syriaque n° 62 de la Bibliothèque nationale : on sait que ce manuscrit célèbre, donné par le duc de Toscane à Renaudot, puis légué par celui-ci aux Bénédictins de Saint-Germain-des-Prés, est composé en majeure partie de traductions de textes grecs qui ne nous sont pas tous parvenus. Quelques pièces transcrites du ms. 12155 du British Museum, et dont le texte lithographié est donné en appendice, ont été jointes aux extraits du manuscrit de Paris.

Les plus importants de ces textes sont d'abord une lettre du Concile d'Antioche *ἐν ἐγκαινίοις* au patriarche de Constantinople, Alexandre : cette lettre a déjà servi d'objet à plusieurs études, et aucun doute ne peut s'élever sur son authenticité. Vient ensuite une lettre adressée aux évêques d'Orient, pour les remercier d'avoir envoyé en Italie les canons d'Antioche : cette lettre, qui présente de grandes analogies avec les canons d'Ancyre et de saint Basile, n'existe, dans les manuscrits grecs, qu'à l'état de fragments; mais le ms. de Coislin 211 la donne en entier, divisée, d'une manière très logique, en deux parties : M. Nau a également publié le texte de Coislin. On trouve enfin une lettre des «saints Pères», en d'autres termes, des évêques jacobites, exilés à Alexandrie, sur toutes les questions relatives à la rebaptisation; longue et très curieuse, cette lettre avait été déjà publiée par M^gr Rahmani; M. Nau lui assigne, comme date, la période qui va de 532 à 538.

L. B.

---

*Corpus scriptorum christianorum orientalium*, curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. — Scriptores aethiopici, Series prima, Tomus VII : *Apocrypha de B. Maria Virgine*, edidit et interpretatus est M. Chaine, S. I. — Romae, MCXXXXIX.

Sous ce titre : *Apocrypha de B. Maria Virgine*, M. Chaine, S. I., a donné le texte éthiopien et la traduction latine des trois documents suivants : *Liber nativitatis*, *Liber de transitu* et *Apocalypsis seu Visio Mariae Virginis*.

I. Le *Livre de la Nativité* n'est autre que le *Protévangile de Jacques*. C'est une sorte de roman ou de compilation racontant l'annonciation de l'ange à Anne, la naissance et la jeunesse de Marie, son mariage avec Joseph, la nativité et l'enfance de Jésus, la fuite en Égypte, et enfin le meurtre du prêtre Zacharie et le retour d'Égypte après la mort d'Hérode. L'original de ce groupe de récits est en grec, et doit dater, selon M. Harnack, du IVe siècle. Il ouvre la série des *Evangelia apocrypha* de Tischendorf (Leipzig, 1876).

Dès le Ve siècle une adaptation latine en fut connue. Des recensions secondaires, l'une, en syriaque, a été publiée par Wright; les autres, en arabe et en éthiopien, étaient inédites.

M. Chaine a reproduit le texte éthiopien contenu dans le manuscrit de Paris n° 131 (13) [voir H. ZOTENBERG, *Cat. mss. éthiopiens de la Bibl. nat.*], et a donné les principales variantes du manuscrit n° 53 (1). Il n'est dit nulle part quel est l'auteur de cette recension, ni à quelle date et dans quelles conditions elle a été établie. Il est certain que la traduction n'a pas été faite directement sur le grec, car il existe entre les deux textes un grand nombre de différences, dont les plus importantes ont été déjà notées par M. Zotenberg dans sa description du manuscrit n° 53. Pas davantage le texte éthiopien ne concorde d'une façon absolue avec le texte arabe. Il ne serait donc pas impossible que quelque rédaction copte, inconnue jusqu'ici, eût servi d'intermédiaire entre le grec et l'éthiopien.

II. Le *Liber de transitu* a pour objet la mort et la résurrection de la Vierge Marie, et les miracles qui s'accomplirent en cette circonstance. Ce livre existe en quatre recensions : grecque, syriaque, arabe et éthiopienne. La dernière seule était inédite. Elle se présente sous une forme abrégée et sous une forme développée. Le *textus ornatior* s'accorde généralement avec les autres rédactions. C'est celui que M. Chaine a publié d'après le manuscrit de Paris n° 53 (2), en ajoutant les variantes offertes par le manuscrit d'Abbadie n° 158 (9-10). Une note finale du manuscrit n° 53 apprend qu'un certain Tanše'a Krestos «fit écrire» (**አጽሐፈ**) le livre en question. Il faut seulement entendre par là que ce manuscrit fut *copié* pour Tanše'a Krestos. Ainsi la note n'indique rien sur l'origine de la rédaction éthiopienne.

III. L'*Apocalypse de la Vierge* traite de la condition des humains après la mort. Sous la conduite de Jésus, Marie est censée avoir parcouru le paradis et l'enfer. Elle a raconté les béatitudes des élus et les

tortures des réprouvés à l'apôtre Jean, sous l'autorité duquel le livre est ainsi placé. Ce document, composé en majeure partie de centons bibliques, est de médiocre intérêt. Il était complètement inédit, encore qu'il existe en trois recensions, grecque, arabe et éthiopienne, dérivant d'ailleurs l'une de l'autre. Le texte publié par M. Chaine est celui du manuscrit d'Abbadie n° 214 (2). De nombreuses variantes sont empruntées au manuscrit n° 146 (4) de la Bibliothèque nationale.

A. Guérinot.

---

S. C. Vidyabhusana. *History of the medieval school of Indian Logic.* — Calcutta, 1909 : in-8°, xvi-188 pages.

Ce travail est une thèse qui a valu à son auteur le grade de docteur en philosophie de l'Université de Calcutta. Elle eût été de même admise devant toute Université européenne, car elle contient, sous une forme très élaborée, un grand nombre de renseignements d'ordre objectif et fort précieux.

Dans son mémoire intitulé : *Die indische Logik* (*Göttingen-Nachrichten*, 1901, p. 460-484), M. H. Jacobi a donné un exposé abstrait et systématisé de la logique hindoue. M. Vidyabhusana ne s'est pas proposé une œuvre du même genre. Il s'est placé au point de vue historique et son livre consiste en une série de notices biographiques et d'analyses plus ou moins étendues d'ouvrages de logique.

Dans une première partie, il s'occupe des œuvres jainas. Après avoir consacré quelques pages au *Tattvârtha-sûtra* d'Umâsvâti, il aborde le premier traité systématique de logique jaina, le *Nyâyâvatâra* de Siddhasena Divâkara. Il en donne une analyse développée qui révèle une étude approfondie de cet ouvrage. Quelques autres chapitres ne sont pas moins intéressants, par exemple la théorie du syllogisme d'après le *Parîksâmukha* de Mâṇikyanandin, et la théorie générale de la connaissance d'après le *Pramâṇa-naya-tattvâlokâlaṅkâra* de Devasûri, un traité qui jouit d'une grosse considération parmi les Jains.

La logique bouddhique fait l'objet de la seconde partie. Le principal chapitre (p. 78-101) a rapport à la vie de Dignâga et à ses œuvres, en particulier le *Pramâṇa-samuccaya* et le *Nyâya-praveśa*. Dharmakîrti et son *Nyâya-bindu* donnent lieu à un autre chapitre important.

En général les notices consacrées par M. Vidyabhusana aux différents auteurs et ouvrages dont il s'occupe sont précises, claires et sobres.

Souvent même elles sont trop sobres et mériteraient de plus amples développements. Par exemple, on aimerait à trouver dans son livre un exposé de la logique jaina d'après les traités canoniques. Cet exposé fait défaut, réduit qu'il est à une page de texte et à deux notes. Pareillement on cherche en vain une étude approfondie de la théorie du *Syâdvâda*, cette doctrine délicate et subtile, vraie caractéristique de la logique jaina. M. Vidyabhusana en parle à deux reprises, à propos de Bhadrabâhu et de Samantabhadra. Mais dans les deux cas, il se borne à une simple énumération des sept propositions dans lesquelles se résume la théorie. Une analyse détaillée de la *Syâdvâda-mañjarî* de Mallisenasûri eût été la bienvenue : le contenu de cet ouvrage est seulement indiqué en cinq lignes.

En ce qui concerne la chronologie, M. Vidyabusama se montre presque partout respectueux des traditions indigènes les plus autorisées. Ainsi, avec les Digambaras, il fait mourir Umâsvâti en Samvat 142, soit 85 ap. J.-C. Je crois qu'il a raison. Récemment, M. Jacobi (*Z. D. M. G.*, t. LX [1906], p. 289) a conclu de considérations fondées sur l'âge des commentateurs d'Umâsvâti que celui-ci doit avoir vécu avant le VIe siècle : peut-être vers 350-400, si l'on s'en réfère à une pattâvalî dont Peterson (*IV Rep.*, p. xx) a rappelé six noms. Mais ces procédés sont trop conjecturaux, en ce qu'ils laissent un jeu trop grand à l'imagination et à la construction : de plus, en fait, ils aboutissent à des résultats simplement approximatifs. En ce qui concerne Umâsvâti, il n'y a aucune raison majeure de mettre en suspicion la tradition digambara. Dans les listes chronologiques et dans les inscriptions, ce maître est en effet presque toujours cité après Kundakunda. Or Kundakunda devint pontife du Sarasvatî gaccha en Samvat 49 et le resta un peu plus de 51 ans, soit jusqu'en Samvat 100, ou 43 ap. J.-C. (cf. Hoernle, *I. A.*, t. XX, p. 351). Umâsvâti, lui succédant, a pu être pontife de 43 à 85.

Si M. Vidyabhusana paraît faire œuvre solide de chronologie en ce qui concerne Umâsvâti, par contre il rajeunit trop Samantabhadra en le plaçant vers 600 A. D. C'est en l'an 600 de l'ère de Mahâvîra, soit 73 A. D., que la tradition le fait vivre. Les inscriptions n'infirment pas cette date, car dans les successions qu'elles rappellent, Samantabhadra suit immédiatement Umâsvâti, ou bien n'en est séparé que par un seul nom. De la sorte, il appartiendrait au IIe siècle de l'ère chrétienne. C'est cette opinion que M. Lewis Rice défend depuis longtemps et qu'il formule encore dans son dernier ouvrage, *Mysore and Coorg from the inscriptions*, p. 196-197.

Plus délicate est la détermination de l'époque à laquelle vécut Hari-

bhadrasûri le logicien, c'est-à-dire l'auteur du *Ṣaḍ-darśana-samuccaya*, du *Nyâya-praveśaka-sûtra*, de la *Daśavaikâlika-niryukti-ṭîkâ* et de la *Nyâyâvatâra-vṛtti*. Ces traités sont d'ordinaire attribués au grand Haribhadra, qui aurait composé 1400 ou 1444 ouvrages, et que la tradition fait mourir en Saṃvat 535 (= 478 A. D.) ou en Vîra 1055 (= 528 A. D.). Mais cette date entraîne un grand nombre de difficultés et se heurte à des impossibilités. Comment, par exemple, le *Ṣaḍ-darśana-samuccaya*, qui fait allusion à des doctrines bouddhiques formulées au milieu du VII^e siècle, aurait-il été composé par Haribhadra, puisque celui-ci vivait au moins cent ans auparavant? C'est pour concilier des anomalies de ce genre que MM. Leumann et Jacobi ont interprété la date traditionnelle de 535, non suivant l'ère de Vikrama, mais selon l'ère Gupta. De la sorte Haribhadra aurait vécu au IX^e siècle et serait mort en 854 A. D. Mais l'ère Gupta n'est presque jamais employée par les Jains, objecte à juste titre M. Vidyabhusana, et, pour cette raison et quelques autres, il incline à penser que Haribhadra le logicien serait, non pas le célèbre maître que vénère la tradition, mais un homonyme qui vivait à une époque plus récente, en Saṃvat 1225, ou 1168 ap. J.-C., savoir Haribhadrasûri de la secte Nâgendra. Il est possible que M. Vidyabhusana soit dans le vrai; mais avant longtemps on ne saurait l'affirmer en toute certitude. Il y eut, en effet, plus de deux maîtres jainas du nom de Haribhadra. Il semble, par exemple, qu'il faille attribuer une personnalité distincte à l'un d'entre eux, un Haribhadrasûri, disciple d'un Mânadeva, et qui en Saṃvat 1185, c'est-à-dire 1128 A. D., composa un commentaire sur la *Praśamarati* d'Umâsvâti (voir Sh. R. BHANDARKAR, *Report of a second Tour in search of Sk. MSS.*, p. 49). C'est entre ces divers Haribhadra que la critique devra un jour répartir les nombreux ouvrages signés du nom de Haribhadra. La tâche sera longue et délicate, en admettant qu'elle puisse être menée à bonne fin. Peut-être sera-t-elle au moins possible en ce qui concerne Haribhadra l'ancien. La tradition veut (et il n'y a pas de raison sérieuse de la rejeter) que dans le dernier vers de chacun de ses ouvrages il ait employé le mot *viraha* «séparation *ou* chagrin». Or il y a là un criterium d'une application facile. Ainsi, d'après M. Jacobi, on trouve le mot *viraha* à la fin de la *Samaraicca-kahâ*; et de même dans le *Yogabindu* (cf. PETERSON, *III Rep.*, App., p. 327) et dans le *Dharmabindu* (cf. PETERSON, *Ibid.*, p. 54). Ces ouvrages seraient donc du grand Haribhadra. Au contraire, on ne saurait lui attribuer ni la *Daśavaikâlika-niryukti-ṭîkâ* (cf. PETERSON, *Ibid.*, p. 165), ni le *Ṣaḍ-darśana-samuccaya*, car ces traités ne contiennent pas le mot *viraha* dans la phrase qui les termine. Ainsi M. Vidyabhu-

sana paraît n'avoir pas tort en considérant Haribhadra le logicien comme différent du grand Haribhadra.

M. Vidyabhusana a joint à son livre trois appendices. Le premier retrace brièvement l'histoire de l'Université de Nâlandâ, et le troisième celle de l'Université de Vikramaśilâ. Le second contient, d'après des sources tibétaines, une liste des rois de la dynastie Pâla.

Un index très pratique termine cet intéressant et utile volume.

A. Guérinot.

---

F. I. Schtcherbatskoi. *Теорія познанія и логики по ученію позднѣйшихъ буддистовъ.* — Часть II, ученіе о воспріятіи и умозаключеніи. — Saint-Pétersbourg, 1909; 380 pages.

M. Schtcherbatskoi, professeur à la Faculté des Lettres orientales de Saint-Pétersbourg, vient de publier le second volume de son ouvrage sur «la Théorie de la connaissance et de la logique selon la doctrine du Bouddhisme postérieur»; ce volume traite de la doctrine de l'aperception et du syllogisme. M. Schtcherbatskoi a, par la pratique des textes sanscrits et tibétains, acquis sur ce domaine une compétence sans rivale. En attendant un compte rendu critique, que nous espérons offrir plus tard à nos lecteurs, nous croyons leur rendre service en publiant ici le sommaire du livre, que M. Duchesne, professeur au lycée de Beauvais, a bien voulu traduire de l'original russe.

I. *Sur l'histoire des systèmes philosophiques hindous.* — Six systèmes brahmaniques. Leur antiquité supposée. Leurs rapports avec les doctrines philosophiques du bouddhisme. Réfutation de l'idéalisme bouddhique dans les sutras de Badarâyaṇa. Ces sutras n'ont pas été écrits avant le v^e siècle de notre ère. Au même temps, approximativement, se rattachent les sutras de Jaimini. Réfutation de l'idéalisme bouddhique dans les sutras de Gautama. Histoire littéraire du système Nyaya. L'époque de Gautama et de Vatsyayana. Polémique entre les logiciens bouddhistes et les logiciens brahmanistes. Influence de la doctrine bouddhique sur le Vedanta. Refonte du Nyaya sous l'influence des bouddhistes. (P. 1-47.)

II. *Le temps.* — Parallélisme dans la façon de comprendre le temps et l'espace. Kalavada. Le temps dans les Upanisads. Ce qu'en disent le Vedanta, le Samkhya et le Vaiçeṣika. Polémique de Praçastapada avec les bouddhistes. Le temps dans le Nyaya. Polémique d'Uddyotakara avec les

bouddhistes. Identification du temps avec le dieu unique, dans le dernier système du Nyāya. Négation du temps comme substance, chez les bouddhistes. Critique de l'idée de temps chez Nāgārjuna. Preuve de la contradiction interne du principe de substance. Doctrine des «moments». Signification des «moments» chez les bouddhistes idéalistes. (P. 48-94.)

III. *L'espace.* — Parallélisme dans la conception de l'espace et du temps. Rôle particulier de l'espace comme propagateur du son. Les opinions sur *ākāça* et *diç* dans les Upanisads. La doctrine de l'espace dans le Vedānta, la Mīmāṃsā, le Sāṃkhya, le Nyaya et le Vaiçesika. L'idée d'espace dans l'Abhidharma pali. Rôle de l'espace chez Nāgārjuna et chez les bouddhistes idéalistes. (P. 95-116.)

IV. *Source de la connaissance.* — Thèses préliminaires «gnoséologiques» du bouddhisme comme religion. Attitude négative à l'égard de la métaphysique. Dignāga et Dharmakīrti se proposent comme but de lui donner un fondement solide. Définition de la connaissance comme signe de l'activité harmonique de l'âme. Définition de cet état comme source active de la connaissance. Trois stades dans le processus de la connaissance. Les bouddhistes estiment que tous se réduisent à un seul. Le nombre des sources de la connaissance et leur signification. Les sources de la connaissance chez les bouddhistes. Les sens et la pensée. Doctrine des autres systèmes philosophiques hindous sur ce sujet. (P. 117-151.)

V. *L'aperception.* — Définition de l'aperception chez Dharmakīrti. La définition courante. Conception idéaliste du rôle des sens dans la connaissance. Les sens sont le côté passif de la connaissance. Définition faite au point de vue d'un observateur particulier. La fonction de l'aperception. Part de la pensée dans l'aperception. En quoi l'aperception se distingue de la pensée. Différence qui la sépare de l'illusion. Différence entre science illusoire et science en contradiction avec l'expérience. Deux sens du mot «aperception» chez Dharmakīrti : l'aperception pure et l'aperception résultant de l'expérience. (P. 152-176.)

VI. *La pensée.* — Définition de la pensée. Sens du mot *kalpanā*. Les représentations claires et qui distinguent. Leur lien avec le mot. Part de la pensée dans l'aperception. La pensée est une synthèse. La *kalpanā* comme aperception représentative. L'aperception intérieure. Sa forme est le temps. La synthèse est-elle l'œuvre des sens? (P. 177-199.)

VII. *L'existence particulière et l'existence générale.* — En quoi la conception hindoue de l'objet particulier diffère de la conception européenne. L'existence particulière est perçue par les sens, l'existence générale par la pensée. Différence entre l'objet immédiat et l'objet définitif de l'aperception et de la pensée. La représentation particulière est appelée métaphoriquement aperception. Identité de l'existence particulière avec le «moment». Le signe de l'existence particulière est la faculté de donner des représentations claires et obscures, selon la distance. Ce signe appartient à la représentation particulière et seulement indirectement à l'existence particulière. Sens de l'idée de l'existence particulière dans la pratique religieuse. (P. 200-212.)

VIII. *L'être réel.* — L'être réel est l'existence particulière. Le général est irréel. L'idée d'être réel est l'idée de limite. Elle apparaît comme une manifestation de l'existence pure, sans aucune forme et sans aucun signe. Elle a comme attribut l'activité. Elle a le sens d'un jugement affirmatif. Deux éléments dans le jugement affirmatif : l'élément vrai et le non-vrai. Comment peut-il y avoir unité entre eux? L'illusionnisme de Çaṃkara. (P. 213-231.)

IX. *Résultat de l'aperception.* — Position de la question du résultat et de la source de la connaissance chez les bouddhistes. La réponse des bouddhistes est une façon d'écarter la question. Le résultat de l'aperception est la représentation. Sens de cette réponse. Activité de la pensée : sa fonction est la synthèse. La représentation est le résultat d'une synthèse. (P. 232-235.)

X. *Source de l'aperception.* — Il est inutile de soulever cette question de la source au point de vue bouddhique. La réponse est une façon déguisée d'écarter la question. La source est la conformité de l'objet. Sens de cette réponse. Réplique des réalistes. Critique bouddhique de la doctrine des existences générales réelles. Malentendu qui est né de la réponse des bouddhistes. La conformité a un contenu purement négatif et est identifiée avec la doctrine des Madhyamikas sur le «vide» extérieur. (P. 236-245.)

XI. *Question de la réalité du monde extérieur.* — L'existence pure, comme dans l'aperception des sens, est transcendentale. Elle n'est pas la cause qui crée les représentations. Elle n'est pas le substrat réel des représentations. Elle est simple, ne contient aucune diversité. Toutes

les parties constitutives de la connaissance sont mensongères. Sens faussement objectif des représentations, leur localisation dans le temps et dans l'espace; les signes généraux sont mensongers. La connaissance a une valeur seulement relative et non absolue. La source du mensonge est la limitation de la connaissance. Deux courants de la conscience. La conscience crée des représentations pour elle-même. Opinions des *Sūtrāntikas.* Dans quel sens Dharmakīrti fut un Sūtrāntika. Lien entre la théorie de la connaissance chez les bouddhistes et le bouddhisme en tant que religion. (P. 246-271.)

XII. *La conscience de soi-même.* — Division des éléments psychiques en aperceptions et en sensations. En quoi ils sont joints. Il n'y a pas d'aperception sans une sensation correspondante. L'aperception et la sensation se conçoivent elles-mêmes. Négation de l'âme comme substance particulière. Doctrines brahmaniques. Authenticité du fait de conscience. Comparaison de la conscience avec la lumière qui s'éclaire elle-même. Influence de cette doctrine sur le Vedānta. (P. 272-279.)

XIII. *Doctrine brahmanique sur l'aperception.* — Doctrine du Vedānta. L'aperception n'est pas en contradiction avec les livres sacrés. Çaṃkara emprunte aux bouddhistes la doctrine de l'aperception de l'existence pure. Définition de la Vedānta-paribhāṣā. La doctrine de la Mīmāṃsā sur les deux formes de l'aperception a été empruntée aux bouddhistes. Doctrines du Sāṃkhya et du Yoga. Définition de l'aperception dans les sūtras du Nyāya. Commentaires artificiels de Vācaspatimiçra. On distingue, à la suite des bouddhistes, deux formes de l'aperception. Doctrines du Vaiçeṣika. Praçastapada distingue, sous l'influence des bouddhistes, deux formes de l'aperception. Fusion des systèmes du Nyāya et du Vaiçeṣika. (P. 280-292.)

XIV. *Le syllogisme.* — Ce qu'on entend par ce mot. Il ne se distingue pas du jugement. Le syllogisme «pour soi» et le syllogisme «pour les autres». Tout jugement peut s'exprimer en un syllogisme à trois propositions. Définition du syllogisme «pour soi». Le syllogisme comme représentation complexe. Il contient trois éléments, correspondant aux trois termes. Leur lien. Objet du syllogisme, son sens. Le syllogisme est synonyme de pensée. Résultat du syllogisme. Différence entre le syllogisme, le jugement et la conception. Dans quel sens le syllogisme conduit à la connaissance de «l'être réel». (P. 293-316.)

XV. *Lien indissoluble des idées.* — Trois conditions du lien des idées. Ce lien a un caractère nécessaire. Polémique à ce sujet chez les Carvākas. Réfutation du scepticisme. Sur quoi se fondent l'universalité et la nécessité du lien des idées. Formes de cette liaison. Table bouddhique des catégories. Jugements synthétiques et jugements analytiques. (P. 317-338.)

XVI. *Jugements négatifs.* — Tout jugement négatif est un syllogisme. Le rôle fondamental appartient à la négation de l'aperception de l'objet vu par hypothèse. Expression de la négation dans les formules du syllogisme «pour les autres». Opinion des réalistes sur la négation (Nyāya, Mīmāṃsa, Vaiceṣika). Selon eux, le non-être est la forme de l'être. Onze formules de négation : toutes se ramènent à une seule. Conclusion «gnoséologique» tirée de l'analyse du jugement négatif. (P. 339-359.)

XVII. *Principe de contradiction.* — Deux formes de contradiction. Leur double différence. La loi de contradiction est une loi de la pensée, mais non de l'existence pure. Elle agit seulement dans le domaine des représentations à substrat réel. Les représentations suprasensibles ne sont pas soumises à la loi de contradiction. Conclusions identiques tirées de l'examen des jugements négatifs et de la loi de contradiction. Lien de l'opinion sur la loi de contradiction avec la théorie de la connaissance. La représentation ne contient pas l'existence. La pure existence est toujours une existence. Les représentations peuvent être ou ne pas être, suivant qu'elles ont un lien ou non avec la pure existence. Dans quel sens la loi de contradiction est la loi des choses en soi. Doctrine du Buddha sur les antinomies. (P. 360-371.)

XVIII. *Doctrines des brahmanes sur le syllogisme.* — Influence sur les doctrines brahmaniques des doctrines bouddhiques touchant le syllogisme. Le syllogisme dans les sūtras du Nyāya. Définition du syllogisme. Explication d'Uddyotakara. Sa polémique avec les bouddhistes et résultat de cette polémique. Doctrine des Vaiceṣika, du Sāṃkhya, du Vedanta, de l'école de «l'illusion». Elles subissent l'influence de l'enseignement des bouddhistes. Doctrine des Mimamsistes. (P. 372-378.)

*Prâkrta-rûpâvatâra, a Prâkrit Grammar based on the Vâlmîki-sûtra.* By Simharâja; edited by E. Hultzsch. Londres, 1909; in-8°, xv-120 pages. (Royal Asiatic Society, Prize Publication Fund, vol. I.)

C'est Pischel qui le premier a signalé l'existence et donné une description du *Prākṛtarūpāvatāra* dans sa fameuse dissertation *De Grammaticis pràcriticis;* il lui a depuis consacré un paragraphe dans sa grammaire des prâkrits, où il en a brièvement défini l'intérêt. «Cet ouvrage n'est pas sans importance, dit-il, pour la connaissance de la déclinaison et de la conjugaison, Simharāja donnant souvent plus de formes que Hemacandra et Trivikrama.» Et il ajoute : «Sans doute beaucoup sont déduites théoriquement, mais elles sont formées rigoureusement d'après les règles, et par suite ne manquent pas d'intérêt.» A vrai dire, on pourrait tout aussi bien penser le contraire, et qu'une grammaire n'apportant comme nouveaux exemples que des applications artificielles de règles déjà connues, est inutile. C'est l'opinion de Pischel que M. Hultzsch a adoptée et qui l'a décidé, il nous le dit lui-même, à entreprendre son travail.

Le plan de la grammaire montre qu'elle est relativement tardive. C'est une *kaumudī*, une mise en ordre de sutras, pour en rendre l'étude plus commode. — De qui sont les sūtras sur lesquels Simharāja a travaillé, c'est ce que, depuis l'édition de M. Hultzsch, nous ne savons plus. Car nous ne sommes par ailleurs sûrs que du nom et de la date de leur commentateur Trivikrama, qui se place vers le XIII^e siècle. Suivant Pischel, Trivikrama lui-même était l'auteur des sutras qu'il commentait. M. Hultzsch, en une discussion très intéressante, montre que cette opinion ne s'impose pas, et que la stance du commentaire de Trivikrama, sur laquelle Pischel fondait cette opinion, et dont il avait d'ailleurs adopté successivement deux traductions, en admet encore une troisième, au moins aussi probable que les autres, et d'où il ne sort rien qui nous autorise à attribuer les sūtras à qui que ce soit. La discussion porte principalement sur le sens qu'il faut attribuer au mot *nija;* M. Hultzsch rend extrêmement vraisemblable l'idée que Trivikrama, homme du Sud, l'emploie dans le sens de «vrai», qui est celui du mot dans les langues dravidiennes où le mot a été emprunté : car que *niça-*, en tamoul par exemple, soit un mot d'emprunt, c'est ce que prouve sa prononciation, variable suivant les castes; les Brāhmanes prononcent *nejam* comme *jadi* (skr. *jāti*), *jepam* (skr. *japā*), tandis que les castes inférieures prononcent *nesam, sādi, śepam* (voir *M. S. L.*, XVI, p. 10).

Les sūtras en question sont attribués à Vālmīki: et rien donc ne nous autorise à les attribuer à Trivikrama. Ainsi le progrès de la recherche, une fois de plus, aboutit à plus d'ignorance. Mais ce nom de Valmiki à

son tour en impose à M. Hultzsch, et il semble qu'il se contente de raisons bien légères pour lui attribuer une antiquité honorable.

Sur l'auteur du *Prākṛtarūpāvatāra* nous sommes aussi peu renseignés. Nous savons qu'il n'était pas jaina, mais hindou; et nous connaissons, outre son nom, celui de son père. Sa date reste dans le vague : il n'est sûrement pas antérieur au XI^e siècle, puisqu'il cite un commentateur de cette époque. Il fait allusion à un texte, extrait d'un ouvrage qu'il appelle *bhāṣya*, et qui se retrouve dans la *Siddhāntakaumudī*, qui date des environs de l'an 1600; et il cite, sans dire où il la prend, une autre phrase qui se retrouve dans le *Paribhāṣenduçekhara*, dont l'auteur vivait il y a deux cents ans. Mais M. Hultzsch, avec raison, se défend d'en rien conclure.

Quant à l'édition elle-même, le nom seul du savant qui s'en est chargé suffirait à nous garantir le soin et la correction avec laquelle elle a été faite. Il n'a non plus rien négligé de ce qui pouvait la rendre plus commode : en regard de chaque sûtra, le lecteur est renvoyé à la règle correspondante de Hemacandra; à la fin du volume se trouve un index de ce qu'il contient du *Vālmīkisūtra;* il y a même au début une table des matières : on sait que Pischel n'a pas jugé nécessaire de donner le plan de la grammaire de Hemacandra dans sa monumentale édition.

Jules Bloch.

---

P. Jos. Meier. *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazellen-Halbinsel* (Neu-Pommern), im Urtext aufgezeichnet und ins Deutsche übertragen. — Munster in W., Aschendorff, 1909; XII-291 pages. (Collection internationale de monographies ethnologiques. Bibliothèque Anthropos, I.)

Le P. Meier a mis à profit son séjour comme missionnaire dans l'île de la Nouvelle-Poméranie (jadis Nouvelle-Bretagne) pour réunir et mettre par écrit les traditions indigènes des Canaques. Les récits les plus curieux sont ceux de la première partie : *To Kabinana* et *To Karvuvu*. Ces deux personnages sont frères et correspondent assez bien au Prométhée et à l'Épiméthée de la mythologie grecque : ce que To Kabinana fait de bien, To Karvuvu le gâte. Ces récits ont par conséquent, comme ceux sur Prométhée et son frère, un caractère étiologique : ils expliquent le mélange de bien et de mal que présente le monde, d'après les idées passablement enfantines des Canaques. — Des récits étiologiques se trouvent aussi dans les autres parties : récits historiques (ou soi-disant tels), récits servant à expliquer des idées reçues et des usages, récits relatifs aux esprits, contes d'animaux (presque tous étiologiques).

Nous citons comme particulièrement curieux le récit (p. 37) expliquant pourquoi les hommes ne peuvent pas faire peau neuve, tandis que les serpents le peuvent (c'est naturellement la faute de To Karvuvu); des récits de métamorphoses, faisant descendre, comme ceux d'Ovide, telle ou telle espèce animale ou végétale, d'hommes métamorphosés (p. 137, 139, 155): la légende de deux jeunes garçons avalés par un gros poisson, comme le prophète Jonas (p. 195, 197); des récits où le cannibalisme joue un rôle (p. 159, 163: on sait que les Canaques sont cannibales); un récit sur les coquillages qui servent de numéraire aux indigènes (p. 191, 193); un récit où un vivant qui pénètre, grâce à l'entremise de son frère, chez les morts, y apprend des chants magiques (p. 243).

Parmi les contes d'animaux on peut citer comme particulièrement curieux ceux des pages 275 et 279. Tous les deux sont étiologiques; le second, moins étendu et moins amusant que le premier, est plus logique et a tout l'air d'être l'original dont le premier est le développement.

G. Huet.

---

## LES PRINCIPALES PUBLICATIONS RELATIVES À L'ÉTHIOPIE, EN 1909.

I. Ouvrages généraux. — Au commencement de l'année 1909, la librairie Masson, de Paris, a édité avec beaucoup de luxe une sorte d'encyclopédie enregistrant les résultats de la mission que feu le député Duchesne-Fournet avait dirigée en Abyssinie (J. Duchesne-Fournet, *Mission en Éthiopie*, 1901-1903). Cet ouvrage comprend deux volumes in-quarto illustrés de gravures et de planches hors texte, et un atlas. Le tome premier, outre une une préface par M. Ed. Anthoine, et une histoire du voyage par M. H. Froidevaux, est constitué par deux études fondamentales. L'une est consacrée par M. le capitaine O. Collat à l'Éthiopie économique et n'a pas à nous retenir ici. L'autre est une Note sur les manuscrits rapportés d'Abyssinie par la mission; elle est due à M. J. Blanchart. En dehors d'un *salâm*, c'est-à-dire d'un hymne à la gloire de l'empereur Ménilek, composition récente dont le texte est donné en même temps qu'une traduction française, les manuscrits en question sont au nombre de huit, savoir: 1° un recueil de prières; 2° une oraison à la Vierge, par Cyrice, évêque de Behanesa; 3° une Vision d'Isaïe; 4° l'évangile selon saint Jean; 5° un recueil intitulé *Organon*, compre-

nant une série de louanges et de psaumes en l'honneur de la Vierge; 6° le *Cantique de la Fleur*, autre recueil de prières adressées à la Vierge; 7° une généalogie ou Histoire des rois d'Éthiopie, «depuis Adam jusqu'à nos jours», manuscrit moderne de 85 feuillets; et enfin, 8° une Vie de Takla Hâymânot, en 97 feuillets, dont M. Blanchart a donné une traduction intégrale, p. 340-431. Des spécimens de ces manuscrits sont reproduits dans les planches hors texte VIII-XVI. Le tome second comprend une notice géologique par M. H. Arsandaux; une description, par M. P. Lesne, des coléoptères recueillis par la mission; une importante étude d'anthropologie et d'ethnographie, due à M. le Dr R. Verneau; et enfin, sous le titre un peu trop ambitieux de Bibliographie abyssine, une simple liste, compilée par M. Ch. Régismanset, des titres de 347 ouvrages se rapportant plus ou moins directement à l'Abyssinie. L'Atlas qui complète la publication renferme les itinéraires de la mission, des tours d'horizon, des croquis, des notes géographiques et une carte du lac Tana. Il est dû à la collaboration de M. le capitaine Collat et de M. G. Hutin.

Sous le titre : عوائد الحبش, Mgr A.-M. RAAD a donné en arabe dans la revue *Al Machriq*, 1909, p. 25-31 et 97-103, une esquisse des *Mœurs et coutumes en Abyssinie*.

De son côté, M. J. FAÏTLOVITCH a publié, traduit et expliqué 50 nouveaux proverbes abyssins, dans la *Rivista degli Studi Orientali*, vol. II, p. 757-766.

Dans sa *Note sur la poésie éthiopienne* (*Revue de l'Orient chrétien*, 1909, p. 90-98), M. S. GRÉBAUT indique les caractères généraux des *qenê*, des hymnes en l'honneur de la Vierge, et des *salâm*. La prosodie et la métrique sont inconnues aux Éthiopiens. C'est seulement une sorte de rime qui caractérise le vers.

II. HISTOIRE. — M. Ch. CONTI ROSSINI, dont la collaboration est si précieuse au *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, a édité dans cette collection (Scriptores aethiopici. Series altera : Tomus VIII, pars 1) un nouveau volume auquel il a donné le titre factice mais significatif de *Liber Axumae*. C'est un recueil de documents dont les originaux se trouvent dans différents manuscrits, en particulier à la suite du *Kebra Nagast*. Ce livre comprend trois parties. La première consiste en une description mêlée de récits légendaires de la ville et de la cathédrale

d'Aksoum. On y trouve, en outre, de longues listes d'impôts dus au sanctuaire, soit en général, soit lors de la célébration de certaines fêtes dont l'énumération termine cette série de documents. La deuxième partie rappelle 107 donations (les n^os 5, 7, 17 et 24 sont doubles) faites par des rois ou des particuliers à la cathédrale d'Aksoum et à divers monastères. Quelques documents juridiques et d'histoire ecclésiastique constituent enfin la troisième partie. M. Conti Rossini a utilisé, entre autres manuscrits, les n^os 97, 152 et 225 de la collection d'Abbadie. Le manuscrit n° 152 surtout, avec ses extraits des feuillets blancs de l'Évangile d'or à Aksoum, lui a fourni le texte d'un grand nombre de donations. Une traduction française de ce recueil, d'un intérêt capital pour l'histoire d'Éthiopie, est sous presse.

A l'activité de M. CONTI ROSSINI la philologie éthiopienne est encore redevable, en 1909, de deux mémoires. Le premier a été publié ici même (*Journ. as.*, sept.-oct., p. 263-320) sous le titre : *Les listes des rois d'Aksoum.* Il est d'une grande importance comme contribution à l'histoire de l'Éthiopie. M. Conti Rossini a pu disposer de 86 listes dont il rappelle les sources et qu'il partage en 8 catégories. Il donne d'abord les éléments de ces listes, puis montre les rapports que présentent entre eux les différents groupes. Ensuite, dans quelques pages substantielles, mais pénétrantes et d'une fine critique, il s'efforce d'établir l'origine de ces catalogues de rois et d'en retracer l'histoire. Les premières listes auraient été composées après le règne de Yekuno Amlâk, donc vers le début du XIV^e siècle, et peut-être la plus ancienne fut-elle compilée à propos du célèbre ouvrage intitulé *Kebra Nagast.* Un peu plus tard, on ajouta une autre liste importante, et ces premiers catalogues donnèrent naissance à toute une série d'autres listes, dont les principales furent sans doute élaborées à la fin du XIV^e et au commencement du XV^e siècle. Il n'y a rien là que de très acceptable, et tout au plus une opinion de l'auteur appelle-t-elle quelque réserve, quand il dit (p. 310) que «la formation des listes poursuivait avant tout un but politique, ou, du moins, représentait une flatterie, une adulation à l'égard de la nouvelle dynastie (la dynastie Amhara) qui venait de s'emparer du pouvoir et se proclamait la légitime descendante du fils de Salomon, Ménilek, et des rois antérieurs aux Zâguê qu'elle venait de déposséder». En ce qui concerne les sources utilisées pour la rédaction des listes, elles furent variées, et M. Conti Rossini en a dressé judicieusement le catalogue, savoir : des documents étrangers, et peut-être même des souvenirs apportés en Éthiopie par le clergé copte; des inscriptions; des légendes

monétaires; surtout des traditions plus ou moins vivaces et des récits locaux; enfin, brodant sur le tout, le travail de l'imagination que venaient encore déformer des erreurs de transcription.

L'autre mémoire de M. CONTI ROSSINI consiste en des *Notes sur l'Abyssinie avant les Sémites*, et fait partie du riche *Florilegium ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à Monsieur le Marquis de Vogüé* (p. 137-149). Il a pour but, autant qu'il est possible en des sujets aussi conjecturaux, de mettre en évidence au moins un élément de la civilisation à laquelle étaient parvenus les peuples couschites, en particulier les Agaou, qui occupèrent le sol de l'Abyssinie avant l'invasion des Sémites. Les Agaou connurent le fer et sa métallurgie, mais seulement grâce à leurs rapports avec les Sémites venus de l'Arabie méridionale. Jusque-là l'Éthiopie n'avait pas dépassé l'âge lithique. Les Agaou étaient donc dans un état de civilisation rudimentaire. Ce devaient être des peuples pasteurs vivant en clans isolés.

Le P. BECCARI, S. I., a fait paraître les tomes VIII et IX de sa collection des *Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales inediti a saeculo XVI ad XIX*. Ils contiennent la relation, en quatre livres, du séjour que fit en Abyssinie le jésuite portugais Alph. Mendez, de 1625 à 1633 (Alph. MENDEZ, S. I., *Expeditionis Aethiopicae lib. IV*). L'édition est établie avec le soin méticuleux qui caractérise toute la collection. Une riche introduction est consacrée par le P. Beccari à la vie de Mendez et à la critique impartiale de son œuvre. Le P. Mendez était un homme d'opinions arrêtées. Il voulut réaliser une idée fausse, à savoir que la foi romaine devait être celle de toute la chrétienté. Aussi tenta-t-il d'appliquer en Abyssinie une série de mesures qui mécontentèrent les meilleures volontés et eurent pour résultat de déchaîner la persécution sous Seltân Sagad II ou Fâsiladas. Mendez prit la fuite et se retira à Goa, d'où il s'occupa, par correspondance, des affaires religieuses d'Éthiopie. Son ouvrage ne saurait être mis en parallèle avec ceux d'Emm. d'Almeida et du P. Paez, qui lui servirent de sources. Néanmoins ses livres II et III présentent un certain intérêt et constituent une bonne contribution à l'histoire religieuse de l'Abyssinie au commencement du XVII^e siècle. Les événements politiques ne sont pas non plus négligés, en particulier ceux qui se sont accomplis sous le règne de Susenyos. (Voir *Journal asiatique*, sept.-oct. 1909, p. 365-369.)

Dans une curieuse note intitulée : *Le patriarche Jean Bermudez d'Éthiopie* (1540-1570), et insérée dans la *Revue de l'Orient chrétien*,

1909, p. 321-329. M. Chaine montre à la lumière de documents nouveaux comment le personnage en question, un médecin portugais, s'attribua lui-même le titre de patriarche et le plaça à la suite de son nom dans une relation publiée en 1565.

III. Grammaire. — Dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. XXIII, p. 407-412, M. M. Bittner a publié des *Aethiopische Miszellaneen*, dans lesquelles il traite de l'étymologie de quelques mots, en particulier des particules ሶበ *soba* et አመ *ama*, dont l'emploi est si fréquent en tant que conjonctions-prépositions.

Le travail intitulé : *Di alcuni fenomeni di variazione fonetica combinatoria e dissimilatoria in Amarico*, que M. F. Beguinot a inséré dans la *Rivista degli Studi Orientali*, vol. II, p. 509-534, est une étude de phonétique très précise et très documentée. Il s'agit du passage de *q* à *g*. M. Beguinot envisage cinq cas : 1° assimilation progressive *nq* > *ng*, et cas apparentés: ex. : *denqat* > *dengat; naqala* > *angala;* 2° assimilation progressive, voisine de la précédente, *nk* > *ng;* 3° *q* > *g* par dissimilation: ex. : *waqata* > *wagata;* 4° *q* > *g* par assimilation regressive, dont le plus bel exemple est fourni par le nom propre bien connu *Galāwdewos*, à côté de la forme non moins fréquente *Qalāwdewos;* 5° le doublet *naqafa-nagafa*, qui n'est qu'un aspect particulier du premier cas, *nq* > *ng*.

IV. Littérature sacrée et profane. — En 1905, M. J. O. Boyd écrivait, en vue d'une nouvelle édition critique de la version éthiopienne de l'Octateuque, des prolégomènes qui forment le tome II de la *Bibliotheca abessinica*, publiée à Leyde et à Princeton, sous la direction de M. E. Littmann. Comme tome III de cette collection, il vient de donner le premier volume de l'édition projetée. Ce volume contient le texte critique de la Genèse : *The Octateuch in Ethiopic*, part I : *Genesis*. La base en est l'ancien manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale. Des variantes provenant de cinq autres manuscrits ont été ajoutées.

Sous le titre : *Apocrypha de B. Maria Virgine*, M. Chaine, S. I., a édité en éthiopien et traduit en latin les trois documents suivants : 1° *Liber nativitatis*, qui n'est autre que le *Protévangile de Jacques;* 2° *Liber de transitu*, qui a pour objet la mort et la résurrection de Marie et les miracles qui s'accomplirent en cette occasion: 3° *Apocalypsis seu Visio Mariae Virginis*, qui traite de la condition des humains après la

mort. Ce recueil appartient au *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, où il constitue le tome VII de la première série éthiopienne.

M. E. Tisserant a donné une nouvelle version française de l'*Ascension d'Isaïe* que M. Basset avait déjà traduite en 1894 dans la série de ses *Apocryphes éthiopiens*. Voici le titre complet du travail de M. Tisserant : *Ascension d'Isaïe, traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latines et slave, introduction et notes* (Paris, Letouzey et Ané, éditeurs). Cet ouvrage fait partie des *Documents pour l'étude de la Bible*, publiés sous la direction de M. Fr. Martin, et dont il constitue le troisième volume. On sait que cette collection répond aux exigences actuelles de la critique la plus sévère. L'introduction comprend trois chapitres. Le premier consiste en une rapide analyse de l'œuvre. Le second insiste sur les doctrines exposées : Dieu, le Fils de Dieu, l'Esprit saint, les sept cieux, les anges et les démons, l'Église chrétienne, le martyre de Pierre, enfin les derniers temps, l'Antéchrist et la venue du Christ pour le jugement final. Le troisième chapitre est le plus important. Il est consacré à l'histoire du livre. L'original, probablement araméen, de l'*Ascension d'Isaïe*, n'est pas connu. Il en existe une version éthiopienne complète, quelques fragments d'une recension grecque, de deux versions latines et d'une traduction en vieux slave. Le texte éthiopien a été établi d'après le grec. M. Tisserant marque d'abord les rapports que présentent entre elles ces différentes versions. Il traite ensuite du problème fondamental que soulève le livre, à savoir quels en sont les auteurs et à quelles dates furent composées les trois parties fondamentales qui le constituent. La fin de l'introduction rappelle les mentions qui sont faites de l'*Ascension* dans la littérature juive, la littérature chrétienne et les traditions orientales. Une bibliographie très précise complète cette introduction. La traduction de l'ouvrage est enrichie de nombreuses notes et les variantes des diverses versions sont indiquées chaque fois qu'il a semblé utile ou nécessaire de les invoquer. Un appendice contient la traduction d'une légende grecque, inspirée de l'*Ascension*, et relative aux visions et au martyre d'Isaïe. Le volume se termine par un index général, une table des citations bibliques et une table des passages extraits des apocryphes.

M. René Basset a ajouté un nouveau volume, le onzième, à la série de ses *Apocryphes éthiopiens traduits en français* (Paris, Librairie de l'Art indépendant). C'est une version du *Fekkârê Iyasus*. Cet apocryphe est de date récente, quoiqu'il soit impossible d'en déterminer exactement

l'origine. Les manuscrits qu'on en possède ne remontent pas au delà du XVI[e] siècle. C'est une sorte d'apocalypse dans laquelle Jésus, répondant aux questions que lui posent ses disciples lors de la Cène, révèle les temps à venir et indique spécialement les signes qui annonceront la fin du monde. Dans l'introduction, M. Basset traite des légendes dont il est question dans le livre et en cherche les sources.

M. S. Grébaut, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1909, p. 135-142; 264-275 et 401-416, a terminé la publication et la traduction de la *Vie de Barsoma le Syrien* (=Bar-Sauma le Jacobite) qu'il avait commencées l'an dernier. Il a traduit en appendice le passage du Synaxaire éthiopien relatif à ce saint (Bibliothèque nationale, ms. n° 126).

Dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, vol. XXIII, p. 149-183, et sous le titre : *Studien zum abessinischen Zauberwesen*, M. W. H. Worrell décrit des rouleaux magiques sur parchemin acquis en 1906 à Aksoum par M. E. Littmann, pour le compte de la *Princeton University Expedition to Abyssinia*. Ces documents ne sont pas anciens : ils datent du XVIII[e] et du XIX[e] siècle. Ce sont des amulettes écrites d'une façon très négligée et ornées de dessins symboliques en couleurs. La langue est de l'éthiopien mélangé d'amharique et de formes populaires. Le contenu est assez varié et consiste en des formules magiques, des hymnes, de courts récits, des citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, le tout gravitant autour de deux légendes fondamentales : celle de Susneyos-Werzelyà, et celle relative au sceau de Salomon. Les éléments de la première sont les suivants : Un homme du nom de Susneyos s'est marié et a un enfant. Un démon femelle, Werzelyà, tue cet enfant. Susneyos saisit sa lance, enfourche son cheval et se met à la recherche de Werzelyà. Une vieille femme lui indique la présence de celle-ci dans un jardin. C'est là, en effet, parmi d'autres démons, qu'il la rencontre et la tue, avec le secours de Jésus-Christ qu'il a invoqué. M. Worrell a traduit quatre recensions de cette légende, mais il n'a donné le texte intégral que du premier récit; d'un autre, le second, il a cité seulement un hymne. Deux planches illustrent son travail et reproduisent quelques-unes des figures symboliques dessinées sur les parchemins originaux.

Je mentionnerai enfin, mais sans les avoir vus, et d'après le *Bericht* 70 de la librairie Harrassowitz, deux mémoires de M. B. Turaïev. Ce sont les fascicules VII et VIII de ses *Documents de littérature éthiopienne* (en

russe). Le fascicule VII est une traduction annotée d'un livre apocryphe, dit *Lefâfa Ṣedeq*, qu'on a coutume de placer dans le tombeau des trépassés. Il consiste en huit prières magiques destinées à délivrer les morts du feu éternel. Le fascicule VIII contient une notice sur des saints abyssins du XVII^e^ siècle, et des remarques sur des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque vaticane.

A. GUÉRINOT.

# CHRONIQUE
## ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

Le Rapport sur les travaux de la Pali Text Society en 1909, rédigé par M. Rhys Davids, annonce l'achèvement du premier volume de la Dhammapada Aṭṭhakathā, comprenant l'introduction de l'éditeur. Il fait luire, à nos yeux, l'espoir d'un nouveau dictionnaire pâli qui sera «deux fois plus long et probablement dix fois meilleur que celui de Childers». Ce *working dictionary* paraîtra en quatre volumes de 250 pages environ. La préparation de chaque volume est confiée à un pâliste connu assisté de collaborateurs expérimentés : I (Voyelles) : E. Kuhn; II (K-N) : E. Windisch, C. Duroiselle, W. H. D. Rouse; III (P-M) : W. Geiger, Mrs. Bode: IV (Y-H) : D. Andersen, Sten Konow. Dès la publication du *working dictionary*, on commencera les *Vorarbeiten* pour une deuxième édition, qui sera le Thesaurus complet et idéal de la littérature pâlie. Entre temps on aura donné aux étudiants un dictionnaire abrégé, sans références. Nous souhaitons vivement que cette entreprise laborieuse et urgente d'un nouveau lexique pâli soit promptement réalisée. Celui de Childers, par ailleurs si digne d'admiration, est fondé sur un trop petit nombre de textes pour suffire à la lecture de la vaste littérature qui a été mise au jour depuis trente-cinq ans. Le temps était venu d'un inventaire plus complet. Il est à désirer cependant qu'on y retrouve les principaux traits qui font du «Childers» un si sympathique compagnon d'études. On voit par le programme cité plus haut que l'ordre alphabétique latin choisi par Childers a été remplacé par celui de l'alphabet hindou; celui-ci est plus «scientifique» sans doute : est-il plus pratique? Nous n'oserions l'affirmer. Aujourd'hui, les doubles formes telles que *pati* et *paṭi*, *patharī* et *paṭharī*, *paññatti* et *paṇṇatti*, *araññaka* et *āraññaka* sont réunies et ne demandent qu'une recherche; dorénavant il en faudra souvent deux : ce sera du temps perdu, mais on ne pourra adresser au nouveau dictionnaire le reproche, que Weber fit jadis à l'ancien, d'être «unscientific».

— Le dernier fascicule du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* contient le texte de l'ordonnance royale qui a créé «deux écoles

pour l'étude du texte originel (*sic*) du Tripiṭaka». Ces deux écoles établies à Phnom Penh et à Angkor portent les titres pompeux de Parama-buddha-vacana-pariyatti-mandira et Parama-buddha-vacana-pariyatti-pasāda. «Le service royal, dit l'ordonnance, s'occupera de faire reproduire, soit sur feuilles de palmier, soit par l'imprimerie, le texte des Écritures pâlies: ces textes seront plus soignés que ceux de Bangkok. C'est pourquoi nous défendons aux Khmers d'aller étudier désormais au Siam.» Ce sont là de belles promesses et dont on ne peut que se réjouir, à condition que les mesures nécessaires soient prises pour relever effectivement le niveau des études pâlies au Cambodge; autrement l'interdiction d'aller étudier au dehors aurait pour seul effet d'en achever la ruine. Or le programme adopté est loin d'être rassurant à cet égard.

Le cours d'études est de sept ans. La classe élémentaire (Mūlavijjhā) étudie pendant trois ans la grammaire de Kaccāyana. La classe moyenne (Majjhimavijjhā) explique pendant deux ans le *Dhammapada*, texte et commentaire. Enfin la classe supérieure (Uttamavijjhā) consacre deux années «à l'étude de la *Maṅgaladīpanī*, du *Sāratthasaṃgaha* et d'autres textes».

Rien à dire de la classe élémentaire : la méthode indigène qui consiste à faire ânonner pendant trois ans Kaccāyana par les débutants est évidemment déraisonnable, mais elle subsistera tant qu'il n'y aura pas au Cambodge de lettrés instruits suivant les méthodes européennes.

Au contraire, il est surprenant qu'un programme qui prétend avoir pour objet «l'étude du texte originel du Tripiṭaka» ne comprenne qu'un seul texte canonique et deux obscurs commentaires. La *Maṅgaladīpanī* est apparemment le commentaire composé au Laos par Siri-Maṅgala dans la seconde moitié du XVI^e siècle (Sāsanavaṃsa, p. 51); et le *Sāratthasaṃgha*, celui du moine singhalais Buddhapiya (*ibid.*, p. 72). Quoi qu'il en soit, le choix n'est pas heureux. L'étonnement redouble quand on passe au programme des examens. Nous y retrouvons la triade Dhammapada, Maṅgaladīpanī, Sāratthasaṃgaha, mais en outre les épreuves suivantes : récitation d'un sutta désigné par la commission d'examen, traduction et explication détaillée d'un passage du *Visuddhimagga*. Or, ni le Visuddhimagga ni aucun sutta ne figurent dans le programme d'études. Peut-être serait-il bon d'établir un certain accord entre les deux programmes.

Les professeurs peuvent être des moines ou des laïques: leur solde est de 30 à 80 piastres par mois. Il sera piquant d'entendre ces religieux, à la bourse bien garnie, expliquer à leurs élèves la vieille règle disciplinaire : *jātarūpa-rajata-paṭiggahaṇā veramaṇī sikkhāpadaṃ*. C'est

sans doute pour leur épargner tout embarras qu'on a oublié de faire figurer le Vinaya dans le programme.

Si maintenant nous sortons du domaine législatif pour nous enquérir de ce qu'est *en fait* l'enseignement du pâli au Cambodge, voici ce que nous apprend le même *Bulletin de l'École française* : «Comme les années précédentes et sur la demande même des élèves, parmi lesquels il y a des Annamites et des Chinois, un cours de pâli est professé à l'École du Protectorat à Phnom Penh. Le professeur, un ancien religieux, n'enseigne pas la grammaire, dont il n'a d'ailleurs aucune notion. A chaque leçon il écrit au tableau et fait apprendre par cœur une vingtaine de lignes de l'*Abhidhānappadīpikā*, le dictionnaire pâli bien connu. La transcription des mots pâlis est passablement incorrecte, mais la traduction en khmer est exacte.»

— M^lle Sophia Egoroff, «Artist, Historian and Buddhist Missionary», nous envoie, en nous demandant de l'insérer, un appel qu'elle adresse «à ses sœurs de la religion bouddhique». Cette proclamation est trop longue pour être donnée *in extenso*, mais elle peut se résumer en quelques lignes. M^lle Egoroff a été péniblement surprise que les reliques du Buddha découvertes à Peshavar aient été expédiées sans cérémonie à Simla et qu'il puisse être question de les déposer dans un musée, au lieu de les porter honorablement au temple de Bodh Gayâ pour y recevoir les hommages des fidèles. Sans doute le temple appartient à un *mahant* hindou, mais la difficulté n'est qu'apparente : il suffit que le Vice-roi prenne la clef de l'édifice pour la donner à un «prêtre bouddhiste». La simplicité de cette procédure ne peut manquer de frapper vivement l'esprit de Lord Minto. Si toutefois certains scrupules juridiques en empêchaient l'adoption, nous ne doutons pas que l'esprit bienveillant et libéral qui anime le Gouvernement de l'Inde lui inspire une décision de nature à concilier les intérêts de l'archéologie avec les désirs de ses sujets bouddhistes, si éloquemment interprétés par l'auteur de *Buddha-Sakya, premier sublime socialiste.* L. F.

— En automne 1909, la Mission Orientale allemande (Deutsche Orientmission) a fondé, à Potsdam près Berlin, un séminaire musulman (Muhammedanisches Seminar) dont voici le programme pour le semestre d'hiver 1909-1910 : 1° enseignement des langues, soit de l'arabe par le muderris Nesimi Efendi, du turc osmanli par M. le pasteur Awetaranian et M^lle Mierendorff, du turc oriental, du persan et de l'arménien par M. Awetaranian; 2° exposé de l'islamisme : commentaire du Coran

par le muderris Nesimi Efendi; cours sur les ordres de derviches et le soufisme par le cheikh Ahmed Kechchaf; vie de Mahomet par M. P. Fleischmann; l'Islam contemporain par M. Awetaranian, le muderris Nesimi Efendi et le cheikh Ahmed Kechchaf, et enfin ethnographie et politique des peuples musulmans par M. Rohrbach; 3° histoire religieuse : le Nouveau Testament et l'Islam par M. Lepsius, l'un des deux directeurs de la Mission Orientale: l'Ancien Testament et l'Islam, ainsi que l'Islam et l'Orient ancien par M. Wegener; les Églises d'Orient et l'Islam par M. Klein, le second directeur de la Mission. Pour devenir membre du séminaire il faut justifier de grades universitaires ou d'une préparation dans une école de missionnaires. Les frais d'inscription sont de 30 marks par semestre. Le secrétaire du séminaire est M. Wegener. Gr. Weinmeisterstrasse, 50, à Potsdam.

On voit, par ce qui précède, que la Mission Orientale allemande est en fait une mission protestante en Orient. Les cours sont bien destinés à la préparation de théologiens et de missionnaires. De plus le séminaire a pour but reconnu de favoriser l'éclosion et la diffusion d'écrits de propagande et d'assurer entre autres la rédaction du journal hebdomadaire *Gunech* «le Soleil» et de la revue de théologie *Chahid ul Haqaïq* «le Témoin de la Vérité».

D'autre part le nouveau séminaire se fait remarquer par la présence de deux professeurs musulmans d'origine, Ahmed Kechchaf, anciennement soufi et cheikh d'un monastère, et Nesimi Efendi, son frère, qui était professeur de théologie. Ces deux Pomaques avaient adhéré spontanément, sans avoir connu aucun chrétien, au christianisme et étaient venus demander au pasteur Awetaranian de les baptiser; pendant deux ans ils se consacrèrent à la propagande de leur nouvelle croyance, puis, devant la colère des musulmans et les menaces de mort, ils durent fuir et vinrent en Allemagne avec M. Awetaranian. Le séminaire musulman de Potsdam est en grande partie destiné à leur permettre d'utiliser leurs connaissances, en servant les intérêts de la religion. *R. G.*

## PÉRIODIQUES.

**Anthropos**, vol. V, n° 1, janvier-février 1910 :

P. Jos. Hoogers. Théorie et pratique de la piété filiale chez les Chinois. — P. August Erdland. Die Sternkunde bei den Seefahrern der Marshallinseln. — F. Daniel. Étude sur les Soninkés ou Sarokolés (Afrique occidentale). — P. A. Witte. Zur Trommelsprache bei den Ewe-Leuten

(Togo). — P. J. TORREND. Likenesses of Moses' Story in the Central Afrika Folk-Lore. — J. SECHEFO. The twelve lunar months among the Basuto. — P. J. GRISWARD. Notes grammaticales sur la langue des Teleï, Bougainville, îles Salomones (Mélanésie). — P. Josef MEIER. Der Glaube an den *inal* und den *tutana vurakit* bei den Eingebornen im Küstengebiet der Blanchebucht (Neu-Pommern). — P. G. ZUMOFFEN. Le Néolithique en Phénicie. — P. H. TRILLES. Les légendes des Béna Kanioka et le folk-lore Bantou. — B. LAUFER. Zur kulturhistorichen Stellung der chinesischen Provinz Shansi. — K. WULFF. Indonesische Studien. I. Beiträge zur Stammbildungslehre der indonesischen Sprachen. — P. W. SCHMIDT. L'origine de l'idée de Dieu.

**Buddhist Review**, vol. I, n° 3, juillet 1909 :

Mrs. Rhys DAVIDS. Psalms of the first Buddhists. I. Psalms of the Sisters. — Albert J. E. EDMUNDS. Buddhist and Christian Gospels. Replies to Critics. — T. W. Rhys DAVIDS. Buddhism and Annihilation. — Bhikkhu SĪLĀCĀRA. Upāli the Householder, a Translation (from the Majjhima Nikāya). — E. J. MILLS. Two rare Buddhist Coins.

Vol. I, n° 4, octobre 1909 :

Louis FINOT. Buddhism in Indo-China. — DHARMAPĀLA. What is the Ārya Dharma of the Buddha. — The Khuddaka Pātha or Lesser Readings, translated by R. C. CHILDERS (réédition). — Edw. GREENLY. Cause and Effect in Buddhist Ethic. — F. J. PAYNE. Discovery of the Buddha's Ashes.

Vol. II, n° 1, janvier-mars 1910 :

J. T. LLOYD. Buddhism or religion of Love. — ĀNANDA METTEYA. On Devotion in Buddhism. — J. E. ELLAM. The Religion of Siam. — SĀSANA-DHAJA. A Glimpse of the Sagaing Hills. — Dhaniya, a Pāli Poem, translated by the Bhikkhu SĪLĀCĀRA (from the Suttanipāta). — The Buddha's Discourse on Burning, translated by Francis MASON. — Two notes on the Khuddaka-Ptaha : I, by Prof. T. W. Rhys DAVIDS; II, by Mrs. Rhys DAVIDS.

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient**, t. IX, n° 4, octobre-décembre 1909 :

Ed. HUBER. Études indochinoises: V. La fin de la dynastie de Pagan. — L. CADIÈRE. Monographie de la semi-voyelle labiale... (*suite*). —

N. PERI. Études sur le drame lyrique japonais, II. — H. PARMENTIER. Relevé archéologique de la province de Tày-Ninh (Cochinchine). — J. PRZYLUSKI. Notes sur le culte des arbres au Tonkin. — R. DELOUSTAL. La justice dans l'ancien Annam . . . (*suite*). — *Notes et mélanges :* N. PERI et H. MASPERO. Le Monastère de la «Kouan-yin qui ne veut pas s'en aller».

**Indian Antiquary**, décembre 1909 :

1. M. A. STEIN. Archæological Notes during explorations in Central Asia in 1906-1908. — 2. The Arthaśâstra of Châṇakya (books V-XV) translated by R. SHAMASASTRY. — 3. R. C. TEMPLE and H. A. ROSE. Legends from the Panjab, n° IV. — 4. H. A. ROSE. Contributions to Panjabi Lexicography, Series II (*sàkshi-tog*).

Janvier 1910 [1] : suite des articles 1-4.

Février : suite des articles 1 et 2.

Mars :

1. A. M. T. JACKSON. Method in the study of Indian Antiquities. — 2. A specimen of the Kumauni Language, translated by Ganga Datt Upreti. — 3. The Arthaśâstra of Châṇakya (*suite*).

**Journal of the Royal Asiatic Society**, janvier 1910.

F. E. PARGITER. Ancient Indian Genealogies and Chronology. — L. MILLS. The Ahuna-Vairya from Yasna XXVII, 13. — L. A. WADDELL. Chinese Imperial Edict of 1808 A. D. on the origin and transmigrations of the Grand Lama of Tibet. — G. A. GRIERSON. Gleanings from the *Bhaktamālā*. — Annette S. BEVERIDGE. The *Babar-nāma* Description of Farghana. — L. DE LA VALLÉE POUSSIN. Buddhist Notes. Vedānta and Buddhism. — *Miscellaneous Communications*. J. F. FLEET. The Besnagar Inscription. — E. HULTZSCH. A Second Note on the Rūpnāth Edict. — L. D. BARNETT. The Keladi Rajas of Ikkeri and Bednur. — ID. Notes on the Dynasties of Bengal and Nepal. — A. Berriedale KEITH. Grammatical Notes. — G. A. GRIERSON. The Translation of the term «Bhagavat». — ID. The modern Indo-Aryan Polite Imperative. — C. O. BLAGDEN. Indone-

[1] Ce fascicule porte sur la couverture le nom d'un nouveau co-directeur, M. Arthur M. T. Jackson, Collector de Nasik, et annonce en même temps l'assassinat de ce distingué fonctionnaire à Nasik, le 21 décembre 1909.

sian Alphabets. — V. V. Sovani. Who is the author of the Dhvanikârikâs? — V. A. Smith. Ibrahim b. Adham. — R. G. Bhandarkar, C. Mazumdar, G. A. Grierson. Vāsudeva of Pāṇini, IV, 3, 98.

**Revue du Monde musulman**, décembre 1909 :

Recherches sur les Musulmans chinois : Mission d'Ollonne. Appendices : Manuscrits persans. Stèle de Chouang-t'a-pou. Description officielle du Ning-ling-t'ing. Résumé des événements militaires de Si-Ning. — P. Paquignon, A. Cabaton, L. Martin, N. Slousch. Notes et Documents : Quelques lettres du Makhzen de Bou Hamara. — Le Deuxième Congrès de la «Boudi Otomo». — Description de la ville de Fès, quartier du Keddan. — Le Maroc au XVIII^e siècle.

Janvier 1910 :

J. J. Modi. A Mahomedan View of Comets. — L. Bouvat. L'Évolution moderne des langues musulmanes. — Ibrahimoff, D. M., A. Cabaton. Notes et Documents : Les Circassiens de Maïkop. — Les Musulmans de l'Inde. — Unification du droit indigène et du droit européen aux Indes Néerlandaises.

**Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne**, janvier 1910 :

J. Halévy. Recherches bibliques. Le Livre d'Isaïe (*suite*). — Mots sémitiques méconnus. – Investigations grammaticales sumériennes. — R. Brünnow. Correspondance sumérologique. — J. Halévy. Notes sumériennes. – Le Rôle supposé du tabou dans la religion d'Israël. – Hittites in Babylonia by Morris Jastrow. – Quatre nouveaux fragments de textes sabéens.

**T'oung Pao**, vol. X, n° 4, octobre 1909 :

A.-F. Legendre. Far West chinois. Les Lolos. — E. H. Parker. The ancient Chinese bowl in the South Kensington Museum. — Pierre Lefèvre-Pontalis. L'invasion thaïe en Indochine.

N° 5, décembre 1909 :

W. G. Aston. Are the *norito* magical formulae? — O. Franke. Ein buddhistischer Reformversuch in China. — A.-F. Legendre. Far West chinois... (*suite.*) — H. Cordier. La politique coloniale de la France au début du second empire (Indochine, 1852-1858).

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,** Bd. XXIII, Heft 3-4 :

Johann Hertel. Der Suparṇādhyāya, ein vedisches Mysterium. — D. H. Müller. Soqoṭri-Glossen. — P. Haupt. Die Posaunen von Jericho. — Immanuel Löw. שלם.

**Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,** Bd. LXIII, Heft 4 :

Richard Schmidt. Rāma's Manmathonmathana (*fin*). — Th. Bloch. Duldul als Centaur. — T. Grahame Bailey. A brief Grammar of the Kanauri Language. — W. Caspari. Eine Dittographie in Hiob 38, 8 und ihre Begleiterscheinungen. — E. Amar. Le mot سيوس chez Abūl-Maḥāsin — K. Regling and C. F. Lehmann-Haupt. Die Sonderformen des « babylonischen » Gewichtssystems. — R. Simon. Bemerkungen zum Ārṣeyakalpa und Puṣpasūtra. — Karl Süszheim. Die moderne Gestalt des türkischen Schattenspiels (Qaragöz). — M. Horten. Die Lehre von Kumūn bei Naẓẓām (+ 845). Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam. — C. F. Seybold. Hispano-Arabica, III. — Carl Bernheimer. Ueber die *vakrokti*. Ein Beitrag zur Geschichte der indischen Poetik.

# SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

## SÉANCE DU 14 JANVIER 1910.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuÿe, Amar, Barth, Blanchet, Bourdais, Bouvat, Casanova, J.-B. Chabot, de Charencey, Conti Rossini, Decourdemanche, Delaporte, Deny, Dussaud, Farjenel, Finot, Foucher, Gaudefroy-Demombynes, Gauthiot, de Genouillac, Guimet, Ismaël Hamet, Huart, Mayer Lambert, Lefebvre des Noëttes, Sylvain Lévi, Pelliot, Reby, Revillout, Roeské, Vinson, *membres* : Chavannes, *secrétaire*.

M. le Président souhaite la bienvenue à l'explorateur M. A. Stein qui assiste à la séance.

Le procès-verbal de la séance du 10 décembre est lu et adopté.

M. Clément Huart lit une lettre du général Faure-Biguet relative aux ablutions sèches que les musulmans d'Algérie pratiquent en se servant d'un caillou arrondi.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Paul Oltramare, professeur à l'Université de Genève, La Pelouse, avenue des Bosquets, Servette (Genève), présenté par MM. Barth et Finot;

Arakel Saroukhan, directeur de la société du naphte à Tiflis (Caucase), présenté par MM. Macler et Meillet;

Joseph Reby, diplômé de l'École des Langues orientales, 6, place de la Sorbonne, présenté par MM. Huart et Meillet.

Les ouvrages suivants sont présentés à la Société : par M. Guimet, les derniers numéros de la *Revue de l'Histoire des religions*, un volume de conférences de Jean Réville et une étude sur les chrétiens et le gouvernement romain : — par M. Cl. Huart, les tirages à part de ses articles sur *Selmân du Fârs* et sur *la Calligraphie orientale dans ses rapports*

*avec l'archéologie;* — par M. Farjenel, deux brochures intitulées *Rites funéraires chinois* et *Études sinologiques;* — par M. Finot, au nom de M. J. Marshall, plusieurs volumes publiés par l'*Archæological Survey of India;* — par M. l'abbé Bourdais, le premier volume de la *Collection des tablettes cunéiformes* de lord Amherst; — par M. Senart, le fac-similé du Hamâsah de Al Buhturî publié par la Fondation de Goeje; M. Cl. Huart fait ressortir l'importance de ce dernier ouvrage.

Sont nommés membres associés étrangers :

MM. Snouck Hurgronje, professeur à l'Université de Leyde;

F. W. K. Müller, directeur de la section asiatique du Musée d'ethnographie de Berlin;

H. Oldenberg, professeur à l'Université de Göttingen;

A. F. Rudolf Hoernle.

Une subvention de 100 francs par fascicule est votée pour la Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, de M. Victor Chauvin; cette subvention sera payable après l'apparition de chaque nouveau fascicule.

Le service d'échange du *Journal asiatique* est accordé à la revue *Al-Moktabas*, au *Bulletin du Comité de l'Asie française* et au *Bulletin du Comité de l'Afrique française.*

M. Allotte de la Fuÿe fait une communication sur une monnaie turco-chinoise à légende sogdienne.

M. Delaporte étudie le cylindre-cachet d'Isar-lim, roi de Hana.

M. Amar signale l'intérêt que présente le manuscrit arabe 5986 de la Bibliothèque nationale; la première partie de ce livre, qui a été écrit par Abû Hilâl al-'Askarî, est consacrée aux Arabes païens.

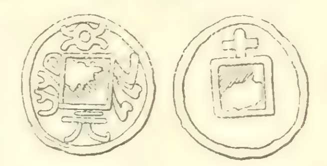
La séance est levée à 5 heures 50.

## ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

### UNE MONNAIE TURCO-CHINOISE.

La monnaie que je communique à la Société, présente tous les caractères des monnaies chinoises, l'évidement central de forme carrée, et au

pourtour un cordon circulaire faisant saillie sur le champ; sur la face on voit en bas le caractère chinois *yuan* 元, en haut un symbole que je désignerai par la lettre A. A droite et à gauche est une légende de trois lettres, présentant une grande analogie avec les légendes des monnaies dites des *Boukhar-Khuddat* de Bochara et plus encore avec celles des monnaies que M. de Markoff lit *Mazda-Khuddat*. Au revers, la monnaie porte seulement une croix dans laquelle je n'hésite pas à voir le signe chinois *che* «dix».



Cette monnaie m'est venue de la collection formée par M. E. Blanc pendant son séjour dans l'Asie centrale, j'en ignore la provenance exacte; elle ne se trouve dans aucun ouvrage de numismatique chinoise. Il me serait par suite impossible, étant donné que je ne puis identifier avec certitude la légende aramæo-sogdienne, de tenter une attribution, si je ne trouvais dans un travail de Drouin [1] quelques renseignements au sujet d'une monnaie semblable et d'autres monnaies de même provenance.

En 1891, il recevait du conservateur du musée de l'Ermitage des moulages en plâtre de diverses monnaies trouvées dans la province russe de Semirietchie, aux environs de Viernoïe, au nord du lac Issik-Koul. Parmi ces monnaies était un exemplaire assez mal conservé de la monnaie que je possède; parmi les autres s'en trouvait une purement chinoise d'un côté, présentant avec la formule connue *toung pao* «monnaie précieuse», le *nien-hao* de la période K'ai youen qui a duré de 713 à 742 de notre ère, de l'autre côté le symbole A dont j'ai parlé plus haut.

Il est permis d'après cela de croire que notre monnaie a été émise dans la région où a été trouvée la monnaie de la période K'ai-youen, et le fait qu'elle ne présente pas encore de *nien-hao* semble indiquer qu'elle est antérieure et qu'elle a été émise par des Kagan des Turcs occidentaux, et non par le gouvernement impérial de la Chine. Il est à remarquer que la région où elle a été trouvée, entre l'Ili et le Tchou, a été fréquemment un des lieux de résidence de ces Kagan. L'indication 十 «10» du revers indique vraisemblablement que la monnaie était reçue en pays chinois pour 10 *tchu*. Quant au signe chinois *yuen* qui figure sur la face, je ne sais comment l'expliquer; ce n'est pas un nien-hao et je ne suppose pas qu'on puisse y voir le nom de Yuen-K'ing, fils d'A-che-na Mi-che et petit-fils de Ho-lou, Kagan des Turcs occidentaux, lequel fut battu et fait prisonnier par les Chinois en 657. A partir de cette date,

[1] *Monnaies turco-chinoises*, Revue de numismatique, octobre 1891.

les Turcs occidentaux tombent sous la suprématie de la Chine, puis, attaqués par les Turcs septentrionaux, ils cessent de jouer un rôle important et disparaissent vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle. C'est vraisemblablement dans la période comprise entre la défaite de Ho-lou Kagan en 657 et l'année 713 correspondant au nien-hao K'ai yuen qu'a été émise notre monnaie. La légende aramæo-sogdienne que je ne chercherai pas à interpréter donne peut-être le nom du Kagan qui l'a fait frapper. Ce qui fait l'intérêt de cette monnaie c'est que, par le symbole A, elle se rattache étroitement aux monnaies que Markoff lit *Mazda-Khuddat* : ce symbole redressé et surmonté de flammes figure au centre de ces monnaies, et on l'y considère généralement comme la dégénérescence du pyrée sassanide; jusqu'à présent, on était fort embarrassé pour leur assigner une date : si, comme je le pense, le symbole qui y tient la place principale est le même que le symbole A de la monnaie chinoise, les deux catégories de monnaies ont été émises à une date très rapprochée, ce que confirme d'ailleurs l'analogie des écritures. Il serait intéressant, au point de vue de l'histoire de la propagation de l'écriture araméenne et de la formation des écritures de l'Asie centrale, de comparer de près les diverses variétés d'écritures d'origine araméenne que l'on trouve des rives de l'Oxus à celles de l'Ili, depuis le I<sup>er</sup> siècle avant l'ère chrétienne (monnaies imitées d'Euthydème) jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle de notre ère (monnaies turco-chinoises et monnaies des Boukhar-Khuddat).

ALLOTTE DE LA FUŸE.

---

## SÉANCE DU 11 FÉVRIER 1910.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. SENART.

Étaient présents :

MM. ALLOTTE DE LA FUŸE, AMAR, BLANCHET, BLOCH, BOURDAIS, BOUVAT, CABATON, CASANOVA, CONTI ROSSINI, DECOURDEMANCHE, DELAPORTE, DENY, FERRAND, FINOT, FOUCHER, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, GAUTHIOT, GUIMET, HUART, Mayer LAMBERT, LANG, LEROUX, Sylvain LÉVI, MACLER, MEILLET, MORET, PÉRIER, REVILLOUT, SCHWAB, THUREAU-DANGIN, *membres;* CHAVANNES, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 14 janvier est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Liber (Maurice), professeur à l'École rabbinique, 20, rue Lamartine, Paris (IX^e), présenté par MM. Sylvain Lévi et Mayer Lambert;

Geuthner, éditeur, 68, rue Mazarine, présenté par MM. Finot et Chavannes.

M. Guimet présente le dernier fascicule de la *Revue de l'Histoire des religions*. M. Thureau-Dangin présente au nom de M. Heuzey et en son nom propre le volume intitulé *Restitution matérielle de la Stèle des Vautours*.

M. le Président donne lecture des lettres de remerciements écrites par les savants étrangers auxquels on a décerné dans la dernière séance le titre d'associés. Il communique ensuite à la Société le projet de règlement concernant le service de la Bibliothèque.

M. l'abbé Bourdais étudie l'influence des tendances rationalistes en Inde à propos d'un travail présenté par un Parsi au Congrès des religions à Calcutta.

M. Ferrand fait une communication sur les Javanais à Madagascar : il établit par des textes historiques que les Javanais sont allés de très bonne heure à Madagascar où ils se sont implantés au x^e siècle et ont donné naissance aux tribus du plateau central appelées les Houves.

La séance est levée à 5 heures et quart.

---

## NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE [1].

### I. Livres.

Abûl-Mahâsin ibn Taghrî Birdî's Annals entitled *An-Nujûm az-Zâhira...*, edited by William Popper (vol. II, part 2, n° 1). — The University Press, Berkeley, 1909; gr. in-8°. [University of California.]

[1] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

Al-Buhturî (Abû 'Ubâdah Al-Walîd ibn 'Ubaid). *The Hamâsah*, A. H. 205-284, photographic reproduction of the Ms. at Leiden in the University Library, with Indexes by Prof. R. Geyer and D. S. Margoliouth. — Leiden, E. J. Brill, 1909 : in-4°. [Dir.]

*The Amherst Tablets*, being an Account of the Babylonian Inscriptions in the Collection of the Right Hon. Lord Amherst of Hackney, F. S. A., at Didlington Hall, Norfolk, by Theophilus G. Pinches, Ll. D. Part 1. — London, Bernard Quarich, 1908 : in-fol. [Don de Lord Amherst.]

* *Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque de vulgarisation. XXXIII : Jean Réville. *Les phases successives de l'histoire des religions*. Conférences faites au Collège de France. — Paris, Ernest Leroux, 1909 : in-18.

* *Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen* (Notice sur son Musée). — Batavia, 1909 ; in-18.

Barnett (L. D.), and Pope (G. U.). *A Catalogue of the Tamil Books in the Library of the British Museum*. — London, sold at the British Museum, 1909 ; in-4°. [Dir.]

Berchem (Max van). *Les fouilles allemandes au Turkestan* (Extrait). — Paris, 1909 : in-4°. [A.]

*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, Sciences historiques et philologiques. Fasc. 174 : *Le Comté de la Marche et le Parlement de Poitiers*, par Antoine Thomas, 2e livraison. — Fasc. 178 : *Annales de Tukulti Ninip II, roi d'Assyrie*, 889-884, par V. Scheil. — Fasc. 179 : *Lettres néo-babyloniennes*, par François Martin. — Fasc. 180 : *Hygini Astronomica*, texte du manuscrit tironien de Milan, publié par Émile Chatelain et Paul Legendre. — Paris, Honoré Champion, 1909 : 5 vol. in-8°. [M. I. P.]

Bode (Mabel Haynes). *The Pali Literature of Burma*. — London, printed by the Royal Asiatic Society, 1909 ; in-8°. [Dir.]

Bourgeois (H.). *Ethnographie européenne* (Extrait). — Bruxelles, Typo-lithographie générale, 1909 : in-8°. [A.]

Bourgeois (Dr H.). *Le Jargon judéo-allemand*. Courte étude philologique suivie d'une chrestomathie. — Bruxelles, Misch et Thron, 1909 : in-8°. [Éd.]

Brandstetter (R.). *Wurzel und Wort in der Indonesischen Sprachen*. — Luzern, Haag, 1910 ; in-8°. [A.]

Brockelmann (C.). *Précis de linguistique sémitique*, traduit de l'allemand (avec remaniements de l'auteur) par W. Marçais et M. Cohen. — Paris, Paul Geuthner, 1909 : in-16. [Éd.]

Bushell (S. W.). *L'Art chinois*. Traduction annotée par H. d'Ardenne de Tizac. — Paris, H. Laurens, 1910; in-8°. [Éd.]

**Catalogues.** *Imperial Library. Catalogue*, part ii. *Subject-Index to the Author-Catalogue*, vol. I : A.-L. — Calcutta, 1908; in-8°. [Gouv. de l'Inde.]

Konow (Sten). *Classified Catalogue of the Library of the Director General of Archæology*. — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1909; in-8°. [Dir.]

Charencey (Comte de). *Sur la langue tzotzile et sa numération* (Extrait). — Wien, A. Hartleben's Verlag, 1909; in-8°. [A.]

Chavannes (Édouard). *Mission archéologique dans la Chine septentrionale*. Ouvrage publié sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique et de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres (publication de l'École française d'Extrême-Orient) : Planches, 1re et 2e parties. — Paris, Imprimerie nationale, Ernest Leroux, éditeur, 1909; 2 vol. in-4°. [École française d'Extrême-Orient.]

— *Quatre inscriptions du Yun-Nan* (*Mission du commandant d'Ollone*) [Extrait]. — Paris, Imprimerie nationale, 1909; in-8°. [A.]

— *Jinagupta* (*528-605 ap. J.-C.*) [Extrait]. — Leide, E. J. Brill, 1905; in-8°. [A.]

— *Note sur la peinture de Kou K'ai-tche conservée au British Museum* (Extrait). — Leide, E. J. Brill, 1909; in-8°. [A.]

— *Voyage archéologique dans la Mandchourie et dans la Chine septentrionale*. Conférence faite le 27 mars 1908 au Comité de l'Asie française. — Leide, E. J. Brill, 1908; in-8°. [A.]

Coedès (G). *Bibliographie raisonnée des travaux relatifs à l'archéologie du Cambodge et du Champa* (Extrait). — Paris, Imprimerie nationale, 1909; in-8°. [A.]

*Collection Alfred Forgeron. Objets d'art de la Chine et du Japon...* — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-4°. [Éd.]

Cordier (Henri). *Catalogue des albums chinois et ouvrages relatifs à la Chine conservés au Cabinet des estampes de la Bibliothèque nationale* (Extrait). — Paris, Imprimerie nationale, 1909; in-8°. [A.]

— *L'expulsion de MM. Huc et Gabet du Tibet* (*1846*), documents inédits (Extrait). — Paris, Imprimerie nationale, 1909; in-8°. [A.]

— *Notice nécrologique sur le docteur E.-T. Hamy* (Extrait). — Paris, Imprimerie nationale, 1909; in-8°. [A.]

— *Notice nécrologique sur Gabriel Marcel, suivie de la bibliogra-*



IMPRIMERIE NATIONALE.

*phie de ses œuvres* (Extrait). — Paris, Imprimerie nationale, 1909; in-8°. [A.]

*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — Scriptores aethiopici*, Textus : VII. *Apocrypha de B. Maria Virgine*, edidit M. Chaine. — VIII. *Liber Axumae*, edidit K. Conti Rossini. — Versio : VII. *Apocrypha de B. Maria Virgine*, interpretatus est M. Chaine. — Romae et Parisiis, C. Poussielgue, 1908 : in-8°. [Éd.]

Decourdemanche (J. A.). *Traité pratique des poids et mesures des peuples anciens et des Arabes.* — Paris, Gauthier-Villars, 1909; in-8°. [A.]

Dhorme (Le P. Paul). *La religion assyro-babylonienne.* Conférences données à l'Institut catholique de Paris. — Paris, J. Gabalda et C^ie^, 1910; in-18. [Éd.]

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. *Le procès sur l'état de clerc aux* XIII^e^ *et* XIV^e^ *siècles*, par M. A. Génestal, avec un rapport sommaire et le programme des conférences pour 1909-1910. — Paris, Imprimerie nationale, 1909; in-8°. [Dir.]

*E. J. W. Gibb Memorial*, vol. VI, 3 : *Yáqút's Irshád al-Aríb ilá Ma'rifat al-Adíb*, edited by D. S. Margoliouth. — Vol. X : *Al-Mu'jam fí Ma'áyiri Ash'ári'l 'Ajam*, by Shamsu'd-Dín Muhammad ibn Qays ar-Rázi (Persian text), edited by Mírzá Muhammad and E. G. Browne. [Dir.] — Vol. XII : E. Blochet, *Introduction à l'histoire des Mongols de Fadl Allah Rashid ed-Din.* — Leide, E. J. Brill; London, Luzac and Co, 1910 : 3 vol. in-8°. [Dir.]

Ekai Kawaguchi. *Three Years in Tibet*, with the original Japanese illustrations. — Madras, The Theosophist Office, 1909 : in-8°. [Dir.]

*Ethnographic Survey of India. — Notes on the Position of Women among Hindus, Moslems, Buddhists, and Jains.* — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1909; in-8°. [Dir.]

Farjenel (F.). *Études sinologiques. Critiques à propos d'un article de M. Chavannes* (Extrait). — Shanghai, 1909; in-fol. [A.]

— *Rites funéraires chinois. Les funérailles impériales et celles des gens du peuple.* — S. l., 1909; in-8°. [A.]

Fischer (A.). *« Tag und Nacht » im Arabischen, und die Semitische Tagesberechnung* (Extrait). — Leipzig, B. G. Teubner, 1909; gr. in-8°. [Éd.]

**Gazetteers.** *District Gazetteer of the United Provinces of Agra and Oudh*, vol. XVIII : *Pilibhit*, by H. R. Nevill. — Vol. XXI : *Banda*, by D. L. Drake-Brockman. — Allahabad, F. Luker, 1909 : in-8°.

*Punjab District Gazetteers*, vol. A : VII, *Khalsia State*; VIII, *Simla District*; XII, *Mandi and Suket States*; XXVIII, *Rawalpindi District*; XXXVI, *Bahawalpur State*. — Lahore, 1908; gr. in-8°.

*Punjab District Gazetteers*, vol. B : VII, *Ambala and Khalsia*; VIII, *Simla*; XV, *Ludhiana District and Maler Kotla State*; XVI, *Faridkot*; XX, *Amritsar*; XXI, *Gardaspur District*; XXVII, *Jhelum District*; XXVIII, *Rawalpindi*; XXXV, *Dera Ghazi Khan*. — Corrigenda, n^os^ 45-53. — Lahore, 1905-1909; in-8°. [Ad.]

*Bengal District Gazetteers*, vol. XVIII : *Howrah*, by L. S. S. O'Malley and Monmohan Chakravarti. — Calcutta, 1909; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Gerini (Colard G. E.). *Researches on Ptolemy's Geography of Eastern Asia (Further Asia and Indo-Malay Peninsula)*. — London, Royal Asiatic Society, 1909; in-8°. [Dir.]

Girard (Paul). *Notice sur la vie et les travaux de M. Barbier de Meynard* (Extrait). — Paris, Alphonse Picard et fils, 1909; in-8°. [A.]

Griffith (F. Ll.). *Egypt Exploration Fund. Archæological Report, 1908-1909*. — London, 1909; in-4°. [A.]

Guimet (Émile). *Les Chrétiens et l'Empire romain. Le malentendu entre les Chrétiens et le Gouvernement* (Extrait). — Paris, Éditions de la nouvelle Revue, 1909; in-8°. [A.]

— *Note sur l'anthropologie des Chinois* (Extrait). — Lyon, 1907; in-8°. [A.]

Harper (R. F.). *Assyrian and Babylonian Letters belonging to the Kouyunjik Collections in the British Museum*, part IX. — The University of Chicago Press, Luzac and Co, London, 1909; in-8°. [Dir.]

Heuzey (Léon) et Thureau-Dangin (F.). *Restitution matérielle de la Stèle des Vautours. Restitution archéologique . . . restitution épigraphique*. — Paris, Ernest Leroux, 1909; in-fol. [A.]

Hocéÿne-Azad. *L'aube de l'espérance*, choix de poésies tirées des meilleurs auteurs persans, coordonnées et traduites pour la première fois en français. — Leide et Paris, J. Guilmoto, 1909; 2 vol. in-16. [Éd.]

Huart (Cl.). *La calligraphie orientale dans ses rapports avec l'archéologie* (Extrait). — Paris, Ernest Leroux, 1909; in-8°. [A.]

— *Selmân du Fars* (Extrait). — Paris, Ernest Leroux, 1909; in-8°. [A.]

Johanesseán (Mihran). *Célébrités littéraires et examen de leur valeur* (en arménien). — Constantinople, 1909; pet. in-8°. [A.]

JEREMIAS (Alfred). *Das Alter der babylonischen Astronomie.* Zweite erweiterte Auflage. — Leipzig, J. C. Hinrichse Buchhandlung, 1909; in-8°. [Éd.]

*Kāthakam, die Saṃhitā der Katha-Çākhā*, herausgegeben von Leopold VON SCHROEDER. Zweites Buch. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1909; gr. in-8°. [Éd.]

LIDZBARSKI (Mark). *Ephemeris für semitische Epigraphik*, III, 2. — Giessen, Töpelmann, 1909; in-8°.

Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, sous la direction de M. E. Chassinat. Tome XI : *Le Kasr El-Agoûz*, par M. Dominique MALLET. — Le Caire, 1909; in-4°. [M. I. P.]

MEYUHAS B. ELIJAH (*The Commentary of Rabbi*) *on the Pentateuch*, edited by A. W. GREENUP and C. H. TITTERTON : *Genesis.* — London, 1909; in-16. [Éd.]

MILLIOT (Louis). *La femme musulmane au Maghreb* (*Maroc, Algérie, Tunisie*). — Paris, Jules Rousset, 1910; in-8°. [Éd.]

NAU (F.). *Concile d'Antioche.* Textes et traductions d'après le ms. syriaque n° 62 de Paris et le ms. 12155 de Londres (Extrait; forme le fasc. III de l'*Ancienne littérature canonique syriaque*). — Paris, P. Lethielleux, 1909; in-8°. [A.]

Neuvième Congrès international de Géographie. Genève, 27 juillet-6 août 1908. *Compte rendu des travaux du Congrès*, publié au nom du Comité d'organisation par Arthur DE CLAPARÈDE. Tome I. — Genève, Société générale d'imprimerie, 1909; in-8°. [Dir.]

NOYES (G. A.). *The Song of Songs*, accented in Accordance with the poetic System. With a Rhytmic translation. — London, Luzac and Co., 1909; in-4°. [Éd.]

PALLARY (Paul). *Instructions pour les recherches préhistoriques dans le Nord-Ouest de l'Afrique.* — Alger, Adolphe Jourdan, 1909; in-4°.

PARKER (H.). *Ancient Ceylon. An Account of the Aborigenes and of Part of the Early Civilisation.* — London, Luzac and Co., 1909; in-8°. [Éd.]

POPESCU-CIOCANEL (Gheorghe). *Mohamed si opera sua.* Conferinta tinuta la Ateneul din Bucuresti în-ziva de 12 Martu 1909. — Bucuresti, Tipografiia «Anuarul General», 1909; in-16. [A.]

*Records of Fort St.-George.* Country Correspondence. Public Department. 1749. — Madras, Government Press, 1909; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

*Report of the Committee appointed by the Lords Commissioners of His Majesty Treasury to consider the Organisation of Oriental Studies in London...* — London, Eyre and Spottiswoode, 1909; in-fol. [Université de Londres.]

Rhys Davids (Mrs.). *Psalms of the Early Buddhists.* I : *Psalms of the Sisters.* — London, Henri Frowde, 1909; in-8°.

Roscher (W. H.). *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten* (Extrait). — Leipzig, B. G. Teubner, 1909; gr. in-8°. [Éd.]

Rosenberg (Frédéric). *Notices de littérature parsie.* I-II. — Saint-Pétersbourg, Impr. de l'Acad. Imp. des Sciences, 1909; in-8°. [A.]

Schleifer (Dr. J.). *Sahidische Bibel-Fragment aus dem British Museum zu London* (Extrait). — Wien, Alfred Hölder, 1909; in-8°. [A.]

Seidel (A.). *Wörterbuch der deutsch-japanischen Umgangsprache, mit einer Abriss der Grammatik.* Lieferung I. — Berlin, Märkische Verlagsanstalt, 1910; in-8°. [Éd.]

*Selections from the Record of the Madras Government. Dutch Record,* No. 6. *List of Dutch Manuscripts, Letters and Official Documents,* copied by the Rev. P. Groot. — Madras, 1909; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

*The Tūzuk-i-Jahāngīrī,* or *Memoirs of Jahangir from the first to the twelfth Year of his Reign,* translated by A. Rogers, edited by H. Beveridge. — London, Royal Asiatic Society, 1909; in-8°. [Dir.]

Van Loo (Rodolphe). — *La Chine économique et l'expansion belge* (Extrait). — Laeken, V^ve H. Tordeur, 1909; in-4°. [A.]

Wiedemann (Alfred). *Die Steinzeit Aegyptens* (Extrait). — Braunschweig, Vieweg und Sohn, 1909; in-4°. [A.]

Zeitlin (Maurice). *Le style administratif chez les Assyriens.* Choix de lettres assyriennes et babyloniennes, transcrites, traduites et accompagnées de notes, avec 39 planches. — Paris, Paul Geuthner, 1910; in-8°. [Éd.]

Zogheb (Alexandre-Max de). *Études sur l'ancienne Alexandrie.* — Paris, Ernest Leroux, 1909; in-8°. [Éd.]

II. Périodiques.

*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances, octobre-novembre 1909. — Paris, A. Picard et fils, 1909; in-8°.

*L'Afrique française. Bulletin mensuel du Comité de l'Afrique française, janvier-février 1910. — Paris, 1910; in-4°.

*Al-Machriq, XII, 1-2; XIII, 1-2, et Tables décennales, 1898-1907. — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1909-1910; in-8°.

*American Journal of Archæology, XIII, 4. — Norwood, Mass., 1909; in-8°.

*The American Journal of Philology, whole No. 119-120. — Baltimore, The John Hopkins Press, 1909; in-8°.

*The American Journal of Semitic Languages and Literatures, XXVI, 1-2. — Chicago and New-York, The University of Chicago Press, 1909; in-8°.

*Analecta Bollandiana, XXVIII, 4. — Bruxelles, Société des Bollandistes, 1909; in-8°.

*Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ, Ser. B, tom. I. — Sitzungsberichte... 1908. — Helsinki, 1909; in-8°.

*Anthropos, V, 1. — Mödling bei Wien, 1910; in-4°.

Archæological Survey of India. Annual Report, 1906-1907. — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1909; in-4°. [Ad.]

*Archives marocaines, publication de la Mission scientifique du Maroc. Vol. XIII : La Pierre de touche des fétwás, de Ahmad Al-Wancharìsì, choix de consultations juridiques des faqìhs du Maghreb, traduites par Émile Amar, tome II. — Vol. XV, fasc. II : Une collection de manuscrits musulmans, par M. Blochet; Catalogue de la Mission scientifique du Maroc; fasc. III : Touhfat al-qouddât bibá'd masá'il ar-rouât... de Al-Malouy. — Paris, Ernest Leroux, 1909; in-8°.

*L'Asie française. Bulletin mensuel du Comité de l'Asie française, janvier-février 1910. — Paris, 1910; in-4°.

*Atti della R. Accademia dei Lincei. Notizie degli scavi, VI, 7. — Roma, 1909; in-4°.

*Bessarione, fasc. 108-109. — Roma, E. Coletti, 1909; in-8°.

*Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië, LXIII, 3-4. — 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1910; in-8°.

*Boletín de la Real Academia de la Historia, LV, 1-6; LVI, 1. — Madrid, Fortanet, 1909-1910; in-8°.

*Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa*, num. 107-109. — Firenze, Bemporad e figlio, 1909; in-8°. [Dir.]

*Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, 1909, 2. — Paris, Ernest Leroux, 1909; in-8°. [M. I. P.]

*Bulletin de correspondance hellénique*, 1909, 8-12. — Paris, Fontemoing, 1909; in-8°.

*Bulletin de Géographie historique et descriptive*, 1909, 1-2. — Paris, Imprimerie nationale, 1909; in-8°. [M. I. P.]

**Bulletin de l'Académie impériale des sciences*, 1909, n[os] 16-18; 1910, n[os] 1-2. — Saint-Pétersbourg, 1909; in-4°.

*Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*, 1909, 1. — Paris, Ernest Leroux, 1909; in-8°. [M. I. P.]

**Bulletin de l'Institut égyptien*, 5e série, III, 1. — Alexandrie, Société des publications égyptiennes, 1909; in-8°.

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, novembre 1909-janvier 1910. — Toulouse, Privat, et Paris, Lethielleux, 1909; gr. in-8°.

**Bulletin of Archæological Institute of America*, I, 1. — The Norwood Press, 1909; in-8°.

*Cultura Moderna, rassegna mensile di studi scientifico-religiosi*, III, 1-2. — Mendrisio (Svizzera), 1910; in-4°. [Éd.].

**Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe*, vol. II, III, IV, V, VI, VII, XVIII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXX, XXXI, XXXII, XXXIII, XLV. — Wien, 1851-1897; in-4°.

*Epigraphia Indica*, X, 1. — Calcutta, 1909; in-4°. [Gouvernement de l'Inde.]

**The Geographical Journal*, December 1909-February 1910. — London, 1909-1910; in-8°.

**La Géographie*, XX, 3-6; XXI, 1. — Paris, Masson et C[ie], 1909; gr. in-8°.

*L'Hexagramme*, n[os] 33-35. — Paris, 1909; in-8°. [Dir.]

**The Imperial and Asiatic Quarterly Review and Oriental and Colonial Record*, 1909, October 1909-January 1910. — Woking, Oriental Institute, 1910; in-8°.

*The Indian Antiquary*, June 1909, October-December 1909, January-February 1910. — Bombay, British India Press, 1909-1910 : in-4°.

*Internationales Taschenbuch für Orientalisten*. Erster und zweiter Jahrgang. — Leipzig, Verlag von Rudolf Haupt, 1907-1910 : 2 vol. in-18. [Ed.]

*The Japan Society, London. — Transactions and Proceedings*, VIII, 2. — Booklet 14, 1909. — London, 1909 : in-8°.

*Journal de la Société finno-ougrienne*, XXVI. — Helsingissä, 1909 : in-8°.

*Journal des Savants*, novembre 1909-janvier 1910. — Paris, Imprimerie nationale, 1909 ; in-4°. [M. I. P.]

**Journal of the American Oriental Society*, XXX, 1. — New Haven, 1909 ; in-8°.

*Journal of the Anthropological Society of Bombay*, VIII, 4-5. — Bombay, British India Press, 1909 : in-8°.

**Journal of the Gypsy Lore Society*, II, 5 ; III, 2-3. — Edinburg, T. and H. Constable, 1909 : in-8°.

**The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, January 1910. — London, 1910 : in-8°.

**The Journal of the Siam Society*, VI, 3. — Bangkok, 1909 ; pet. in-4°.

*Mélanges japonais*, n° 24. — Tokio, Librairie Sansaisha, 1909 : in-8°.

*Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, XIV, 5. — Paris, Honoré Champion, 1907 ; in-8°.

**Mémoires de la Société finno-ougrienne*, XXVII, 1 ; XXVIII. — Helsingfors, 1909 ; 2 vol. in-8°.

**Mémoires présentés à l'Institut égyptien*, VI, 1. — Le Caire, Diemer, 1909 : in-4°.

*Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, XII, 1. — Tokyo, 1909 ; in-8°.

*Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palaestina-Vereins*, 1909, Nr. 5. — Leipzig, K. Baedeker, 1909 : in-8°.

*Le Monde oriental*, III, 2. — Uppsala, Akad. Bokhandeln, 1909 : in-8°.

*Le Muséon*, nouvelle série, X, 4. — Louvain, J. B. Istas, 1909 : in-8°. [Dir.]

**Notulen... van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, XLVII, 1. — Batavia, 1909 : in-8°.

*Orientalische Bibliographie*, XXI, 3. — Berlin, Reuther und Reichard, 1909; in-8°.

**Polybiblion*, novembre 1909-janvier 1910. — Paris, 1909; in-8°.

**Rapporten van de Commissie in Nederlandsch Indie voor Oudheidkundig Onderzoek of Java en Madoera*, 1907. — Batavia, Albrecht en Co., 's Gravenhage, M. Nijhoff, 1909; in-8°.

**Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, XVIII, 4-6. — Roma, 1909; in-8°.

**Revue archéologique*, septembre-décembre 1909. — Paris, Ernest Leroux, 1909; in-8°.

**Revue biblique internationale*, janvier 1910. — Paris, Victor Lecoffre, 1910; in-8°.

**Revue critique*, 43e année, nos 45-52; 44e année, nos 1-67. — Paris, E. Leroux, 1909; in-8°.

**Revue de l'histoire des religions*, LX, 2-3. — Paris, E. Leroux, 1909; in-8°.

*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, I, 1 (nouvelle série). — Paris, E. Nourry, 1910; in-8°. [Éd.]

**Revue des Études juives*, no 117. — Paris, Durlacher, 1909; in-8°.

**Revue du Monde musulman*, octobre-décembre 1909. — Paris, Ernest Leroux, 1909; in-8°.

*Revue sémitique*, janvier 1909. — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°.

**Rivista degli studi orientali*, pubblicata a cura della Scuola orientale nella R. Università di Roma, II, 4. — Roma, 1909; in-8°.

**Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe*. De l'origine, 1850, à 1909. — Wien; in-8°.

**Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, 1909, XL-LIII. — Berlin, 1909; in-4°.

**Sphinx*, XIII, 3-5. — Upsala, Akademiska Bokhandeln, 1909; in-8°.

**Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, LI, 5-6. — Batavia, 1909; in-8°.

*T'oung Pao*, 1909, nos 2-5. — Leide, E. J. Brill, 1909; in-8°.

**Transactions of the Asiatic Society of Japan*, XXVI, 2-3. — Tokyo, 1909; in-8°.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXIII, 3-4. — Wien, Alfred Hölder, 1909; in-8°.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXIII, 3-4. Register zu Band LI-LX. — Leipzig, 1909-1910; in-8°.

**Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, XXIII, 4. — Strassburg, Karl J. Trübner, 1909; in-8°.

**Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1910, 1. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1910; in-8°.

*Zeitschrift für hebræische Bibliographie*, XIII, 6. — Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1909; in-8°. [Éd.]

---

*Le gérant :*

L. Finot.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1910.

# MÉMOIRE

SUR

# LES DIVERSES PROMULGATIONS

## DU DÉCRET DE ROSETTE,

PAR

E. REVILLOUT.

Le règne d'Épiphane est certainement l'un des plus intéressants de la période lagide. J'ajouterai qu'en dépit de tous les travaux dont il a été l'objet direct ou indirect, c'est un des moins connus.

Ce n'est pas ici le lieu de refaire cette histoire; mon plan actuel est beaucoup plus modeste. Je veux seulement résumer et mettre à jour, en quelques mots de conclusions archéologiques, l'étude philologique détaillée que j'ai entreprise plusieurs fois, depuis ma *Chrestomathie démotique*, dans mes cours ainsi que dans le numéro qui va paraître de ma *Revue égyptologique* (t. XIII, p. 43 et suiv.), sur le décret de Rosette et ses diverses transformations en plusieurs décrets successifs.

La coutume était à cette époque de réunir chaque année dans un concile général les députés des divers temples d'Égypte à Memphis, dans le sanctuaire ou palais sacré appelé

*sudj seχen makhait toui*[1] «la salle de l'illumination de l'accord de la balance des deux mondes»[2], situé dans le quartier du «mur blanc» ou de la citadelle. Qu'il s'agisse de décisions à prendre pour l'Égypte proprement dite, c'est-à-dire pour le Delta et l'Heptanomide, ou pour la province de Thébaïde, qui, après les succès définitifs d'Épiphane, deviendra le gouvernement militaire appelé «l'épistratégie de Thébaïde», le local était maintenant[3] toujours le même. Le concile général y décidait souverainement de toutes les questions religieuses, et ses décrets, qui n'avaient souvent force de loi que dans une région déterminée, y étaient cependant indiqués comme s'appliquant à tous les temples. L'affichage sur stèles dans certains endroits seuls précisait assez. Mais l'autorité religieuse ne pouvait être qu'une, comme l'autorité royale était une. Ajoutons que les deux autorités devaient être d'accord, comme dans la France gallicane des siècles derniers. Le roi dieu était appelé à donner son approbation à ce que proposaient les prêtres. Après avoir siégé dans la nouvelle capitale[4] religieuse

(1)

(2) Ce n'était pas un temple proprement dit, mais une sorte de salle des États. Le seul temple proprement dit était celui de Ptah avec ses annexes.

(3) Du temps du décret de Canope, sous Ptolémée III, il avait été le temple des dieux Évergètes à Canope, qui lui-même était distinct du grand sanctuaire local et eut dès lors son sacerdoce particulier. La raison de ce choix est indiquée par le décret lui-même. La jeune Bérénice, fille du roi et associée au trône dès sa naissance, était morte à Canope, ville fort aimée par Évergète, au moment de la grande panégyrie annuelle à laquelle il assistait. Les prêtres d'Égypte réunis auprès du roi décidèrent son apothéose et ils mirent sa statue à côté de celle d'Osiris.

(4) Officiellement, dans l'origine, cette capitale était triple : Thèbes, Memphis, Héliopolis, villes qui sont mises sur le même pied, au point de vue religieux, par le roi Horemhebi, au lendemain de l'hérésie de Khuenaten, comme par beaucoup d'autres documents. Aussi est-ce avec raison que les Grecs, s'inspirant des meilleures sources, ont dit que le tribunal suprême des 30 juges, ou , était tiré de 10 prêtres du sanctuaire de Thèbes, 10 de Memphis et 10 d'Héliopolis. Les Ramessides, eux, et les prêtres rois qui leur succédèrent,

de Memphis qui avait définitivement succédé à Thèbes, ils se rendaient donc chaque année aussi auprès du roi, à Alexandrie.

Pauvre de prêtres participants dut être cette réunion annuelle pendant le temps de la révolution qui, à la mort de Philopator, avait arraché une grande partie de l'Égypte à son successeur Épiphane. Celui-ci, jusqu'à l'an 7 de son règne tout au moins, avait encore à soutenir la guerre qu'Antiochus faisait par mer et par terre «contre l'Égypte», ainsi que le rappelle le décret de Rosette, et il se vit sur le point de perdre complètement la couronne, si ce n'est la vie, et de n'avoir plus un pouce de territoire en Égypte, selon Diodore (*Excerpt. Vales*, p. 112). Toute la Thébaïde et une bonne partie de la Moyenne et de la Basse-Égypte étaient alors insurgées contre le roi, dont les tuteurs avaient fait venir de Grèce des troupes pour résister. Les conciles de Memphis avaient-ils même continué d'avoir lieu? Ce n'est pas certain. Ce qui l'est, c'est que dans le premier dont nous possédons les actes,

imposèrent partout la domination d'Amon thébain, dont ils introduisirent le culte, même dans cette Memphis qui, selon Pianχi, ne connaissait pas la religion d'Amon. Les Bubastites, se rattachant d'abord officiellement à cette religion, tâchèrent bientôt de l'amoindrir au profit de Bubastis. Amasis, à la trilogie de Thèbes, Memphis et Héliopolis, opposa plus tard la trilogie de Memphis, Bubastis et Héliopolis, seuls temples privilégiés, lors des entreprises qu'il fit contre le droit sacré et que nous a racontées la chronique démotique. Thèbes — les contrats contemporains nous le prouvent — fut au contraire frappé le plus possible, précisément parce que son culte était le culte officiel de la dynastie précédente (celle de Psammétique), descendant, comme celle des rois éthiopiens, dont elle n'était qu'une branche cadette, de celle des prêtres-rois de la XXI[e] dynastie thébaine, dont elle avait conservé le droit amonien et les principes de gouvernement. Tous les gouvernements qui se succédèrent depuis lors suivirent les errements d'Amasis, si ce n'est qu'Héliopolis et Bubastis prirent un rôle de plus en plus effacé. Memphis resta seule : et ainsi s'explique, en bonne partie, la révolution de Thèbes sous Épiphane, comme plus tard du temps de Soter II — moment où les temples de Thèbes «plus beaux que ceux de Delphes et d'Orchomène» furent dévastés.

c'est-à-dire dans le décret de Rosette, en l'an 9, il est question de l'exemption accordée par le roi aux prêtres de se rendre chaque année auprès du roi à Alexandrie, visite annuelle se confondant pour ainsi dire avec le concile, d'après le décret de Canope. Le roi, qui venait de soumettre en l'an 8 les insurgés de Lycopolis, avait encore beaucoup d'autres conquêtes à faire dans son propre royaume, actuellement bien théorique. Toute la Thébaïde possédait sa dynastie à part depuis le moment où, à la mort de Philopator, selon le papyrus grec 1er de Turin, la révolution (ταραχή) avait relégué dans le Haut-Nil sa garnison grecque[1]. D'autres dynastes,

[1] Dinon, l'avocat des Choachytes, invoque en ces termes la prescription contre Hermias, officier grec épigone dont les ancêtres avaient possédé la maison en litige :

« Ayant passé ensuite aux arguments de la partie adverse et ayant relu son libelle indiqué plus haut, il dit que, de l'aveu fait aux rois par son adversaire, il résulte que le père de celui-ci est sorti de Thèbes avec les autres soldats (μεθ' ἑτέρων στρατιωτῶν) pour se rendre dans le haut pays pendant la révolution (ταραχή) qui s'est faite contre le père des rois, le dieu Épiphane; et il ajoute qu'en supputant les temps, à savoir les vingt-quatre ans d'Épiphane, les trente-cinq ans de Philométor et les vingt-neuf ans qu'il faut compter depuis l'an 25 à l'an 53 d'Évergète, il s'est déjà écoulé 88 ans, d'après son propre témoignage, depuis que ni notre adversaire ni son père n'ont eu domicile à Diospolis. Il n'a donc plus droit d'entrer en procès au sujet de cette maison après tant d'années écoulées, et il ne lui reste plus aucune possession, ni aucun domaine sur le fonds en question. »

D'après cette supputation des temps, nous voyons que c'est en l'année 1re d'Épiphane qu'a eu lieu la révolution (ταραχή), puisque Épiphane a régné en tout vingt-quatre ans. Cette mention a fort troublé les commentateurs, ai-je dit depuis longtemps. La plupart, voulant voir dans cette révolution l'insurrection terminée par le siège de Lycopolis, supposèrent que l'avocat avait un peu grossi les chiffres pour les besoins de sa cause, et qu'il avait ainsi pris pour point de départ de son calcul le commencement même du règne d'Épiphane, au lieu de l'année 8e ou 7e comme il l'aurait dû. Letronne pensa, au contraire, qu'il s'agissait d'un trouble momentané qui avait eu lieu dans le pays au-dessus de Thèbes, et avait nécessité la sortie des troupes de la garnison envoyées pour le réprimer. Mais nos contrats (d'Hormachis, d'Anchmachis) nous montrent que ces deux hypothèses sont également erronées et que si les soldats grecs sont sortis de Thèbes en l'année 1re au moment de la révolution,

pour nous servir de l'expression de Polybe, occupaient alors diverses autres régions. Il était donc plus prudent d'exempter les prêtres de ces pays d'un pèlerinage que leurs convictions, tout autant que les circonstances politiques, les empêchaient de faire.

Ceux qui s'assemblèrent à Memphis en l'an 9, certainement en nombre encore un peu restreint, rachetèrent ce petit nombre par un grand zèle. C'était au lendemain d'une grande victoire. Le roi, débarrassé en l'an 7 de la guerre étrangère par une intervention du sénat romain forçant Antiochus à la paix, venait encore l'année suivante de frapper un grand coup sur la tête des impies «dont l'esprit de révolte s'était affermi depuis longtemps», suivant les termes mêmes du décret. Une sainte terreur avait saisi les chefs du sacerdoce ainsi assemblés, d'autant plus qu'Épiphane venait de faire preuve de sa cruauté en même temps que de sa mauvaise foi. Écoutons plutôt ce que nous dit Polybe à ce sujet dans le fragment du 21, 19.

«Lorsque Ptolémée, roi d'Égypte, assiégeait Lycopolis, certains dynastes des Égyptiens, frappés de terreur, se livrèrent à la foi du roi; mais le roi les traita fort mal, ce qui lui attira beaucoup de dangers dans la suite. Il arriva à peu près la même chose quand Polycrate réduisit les révoltés (ἀποστάτας) en la puissance royale, car Athinis, Pausiras, Chésouphos et Irobastos qui restaient encore parmi les dynastes des Egyptiens, ayant cédé aux nécessités du temps, vinrent à Saïs et se remirent à la foi du roi. Mais Ptolémée, au mépris de toute foi, les fit saisir, attacher tout nus à un char, puis bientôt mettre à mort. Il partit ensuite pour Naucratis avec son armée, en prenant avec lui les soldats mercenaires qu'Aristonicus lui avait amenés de Grèce, et il retourna à Alexandrie par la voie

c'était parce qu'ils étaient chassés par cette révolution, c'est-à-dire par les Égyptiens triomphants qui les avaient relégués dans le Haut-Nil, dans le pays d'où venaient leurs rois éthiopiens et où ils étaient bien les maîtres.

de mer; car il ne connaissait rien aux pratiques militaires, et cela par un plan inique de Polycrate, bien qu'il eût atteint l'âge de vingt-cinq ans. »

Nous aurons bientôt l'occasion de voir que ce passage nous donne un résumé fort exact des diverses périodes des luttes d'Épiphane contre ses sujets, telles qu'elles nous sont décrites par nos décrets; pour le moment, nous nous attacherons au premier, celui de Rosette, en faisant seulement remarquer qu'en ce qui touche Lycopolis, l'assertion de Polybe est confirmée par le décret lui-même qui, en grec comme en démotique, nous affirme que le roi livra au supplice les chefs des apostats.

Avant d'en venir au texte de ce décret, commençons par dire que ce ne fut pas le premier qui eut à s'occuper des honneurs royaux rendus à certaines dates à Épiphane, mais qu'il y en eut un autre rendu du vivant même de son père Philopator. Qu'on nous permette de reproduire, en le complétant légèrement, ce que j'ai dit sur cette question dans un article publié en tête de la troisième année de ma *Revue égyptologique*, et qui est intitulé : Association de Ptolémée Épiphane à la couronne. Il débute ainsi : « Le décret de Rosette insiste à cinq ou six reprises et d'une façon toute particulière sur ce fait que Ptolémée Épiphane a reçu de son père même la couronne (*παραλαβόντος τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρὸς — τὴν πανήγυριν τῆς παραλήψεως τῆς βασιλείας τῆς Πτολεμαίου . . . ἣν παρέλαβεν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ — ἐν ῇ παρέλαβεν τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρός*, etc.). Le mot *παρὰ* est toujours alors rendu en démotique et en hiéroglyphes par ⲛⲧⲟⲟⲧ ou [hieroglyph] « *de la main de* (son père) ». Le sens obvie paraît donc être que le jeune monarque avait été associé à la couronne du vivant de son père — et c'est en effet ce qu'avait soutenu Saint-Martin. Letronne, au contraire, pensait qu'il fallait prendre *παρὰ* dans son acception la plus vague et dire simplement qu'il avait pris la

couronne immédiatement après son père. Il croyait également que les mots *παράληψις τῆς βασιλείας τῆς Πτολεμαίου . . . ἣν παρέλαβεν παρὰ τοῦ πατρός* devaient s'entendre du couronnement d'Épiphane, couronnement qui avait eu lieu le 17 méchir de l'an 9 de son propre règne, c'est-à-dire lors du décret de Rosette, puisque, dans ce décret daté du 18 méchir de cet an 9, les prêtres disent dans l'en-tête qu'ils se sont réunis à Memphis pour ce couronnement. »

Il est vrai que cette conclusion paraissait contraire au texte formel de la version hiéroglyphique qui, un peu plus loin, indiquait que cette *παράληψις* avait eu lieu dans une autre tétraménie, au mois de paophi, tandis que le décret avait été rédigé en méchir : « Puisque le 30 mésoré au jour de naissance du dieu bon était (*ou* avait été) établi en panégyrie dans les temples *antérieurement*, et semblablement le 17 paophi dans lequel il fit les cérémonies de la royale manifestation quand il prit la royauté de la main de son père. . ., que l'on célèbre (maintenant) ces jours 17 et 30 dans les temples d'Égypte en totalité. » Mais le texte démotique[1], consulté sur ce point par Champollion, portait une leçon cursive qui, pensait-il[2], permettait aussi bien de lire *méchir*

[1] Celui-ci porte : « Puisque le 30 mésoré, dans lequel on fait (*ou* célèbre) ce jour de naissance du roi, a été établi en panégyrie et en fête à exode dans les temples *antérieurement*, et de la même manière le 17 paophi ( ), jour dans lequel *on lui fit* les rites de la prise de la puissance suprême, etc. »

[2] Notons cependant qu'en hiéroglyphes, méchir ( ) est essentiellement différent de paophi ( ) et ne peut nullement se confondre avec

ϣι λ3 que *paophi* ⲡⲓ3, et le grec était détruit en cet endroit. Letronne conclut donc[1], contrairement à Charles Lenormant, qu'il fallait partout rétablir *méchir*. Mais, en réalité, MM. de Saint-Martin et Lenormant avaient raison. Épiphane a bien reçu la couronne de la main de son père et de son vivant, le 17 paophi d'une année encore indéterminée, et non le 17 méchir de l'an 9 de son propre règne. Nous avons la preuve positive de cette association dans un contrat démotique du

lui. On ne saurait, en hiéroglyphes, se tromper de tétraménie comme en démotique. On aurait pu croire, à la rigueur, qu'il y avait paophi au lieu de méchir en démotique. Mais on ne pouvait croire, et c'est ce qu'il aurait fallu, lire méchir au lieu de paophi en hiéroglyphes.

[1] Il s'exprime ainsi : «La destruction de la fin de cette ligne serait fort regrettable, parce que nous perdrions par là une des indications chronologiques les plus importantes, à savoir, celle du jour où Épiphane *a reçu la couronne de son père* et par conséquent celui de la *mort même de Philopator*. A la vérité, nous avons, à la ligne 8, la date du décret rendu le 18 méchir à l'occasion du couronnement et tout indique que la cérémonie a dû précéder de peu de jours le décret; mais de combien? C'est ce qui était exprimé dans la partie détruite. Heureusement le texte démotique a conservé intact le passage important. Selon Champollion, l'égyptien porte : «Pareillement le 17 de méchir dans lequel on célèbre les fêtes de la prise de possession » Ainsi, en lisant τὴν τοῦ μεχεὶρ ἑπτακαιδεκάτην), ce qui remplit exactement la place, nous sommes certains d'avoir reproduit exactement les mots grecs qui ont disparu. Dans son admirable mémoire inédit sur la notation hiéroglyphique des années, mois, jours et heures, qui vient d'être si heureusement retrouvé, ce grand philologue, par la comparaison des deux textes hiéroglyphique et démotique, a démontré que dans le premier le sculpteur s'est trompé de signes en mettant celui de la végétation au lieu de celui de la récolte , ce qui donnerait le mois de paophi. Tout ce qu'il a dit à cet égard emporte la conviction. Un argument irréfragable vient à l'appui des raisons philologiques qu'il a présentées. En effet, si le jour du couronnement eut été le 17 paophi, il y aurait eu quatre mois d'intervalle entre la cérémonie et le décret rendu le 18 méchir. Tous ces arguments tombent si, avec Saint-Martin, on admet qu'Épiphane a été associé par son père de son vivant», — ce que nous verrons que les faits nous obligent d'admettre. Il faut donc rétablir ainsi le grec : καὶ ἐπεὶ τὴν τριακάδα τοῦ μεσωρὴ ἐν ἧι τὰ γενέθλια τοῦ βασιλέως ἄγεται ὁμοίως δὲ καὶ τὴν τοῦ φαωφὶ ἑπτακαιδεκάτην ἐν ἧι παρέλαβεν τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐπωνύμους νενομίκασιν ἐν τοῖς ἱεροῖς. . . ἄγειν τὰς ἡμέρας ταύτας ἑορτὴν καὶ πανήγυριν ἐν τοῖς κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἱεροῖς κατὰ μῆνα.

British Museum, que j'ai publié dans ma *Revue* en 1883 et qui est de « l'an 15 de Ptolémée, fils de Ptolémée et de Bérénice, les dieux évergètes, et de Ptolémée son fils », c'est-à-dire de l'an 15 de Philopator et de son fils Épiphane. Ainsi, en l'an 15 de Philopator, Épiphane était déjà associé à la couronne. Il ne l'était pas en l'an 12 au mois de méchir, ainsi que le prouve un contrat de Bologne également publié par moi. Selon Champollion-Figeac, il naquit en effet le 30 mésoré de cette même année 12ᵉ. Encore est-ce la date la plus reculée possible, car Letronne le fait d'un an plus jeune et Saint-Martin de trois ans plus jeune ; tout ce que nous savons par le décret de Rosette, c'est que ses *genethlies* se faisaient le 30 mésoré et par conséquent qu'il était né ce jour-là. Selon saint Jérôme, il avait quatre ans révolus lors de la mort de son père, et, selon Justin, cinq ans. Or, Philopator a régné 17 ans. Épiphane doit donc être né le 30 mésoré de l'an 12 (210 avant notre ère), date indiquée par Champollion-Figeac, ou le 30 mésoré de l'an 13 (209 avant notre ère), date indiquée par Letronne. A-t-il été associé aussitôt à la couronne, c'est-à-dire le 17 paophi, six semaines après sa naissance ? A-t-on, au contraire, attendu jusqu'à paophi de l'an 13 ou à paophi de l'an 15 ? C'est ce que l'avenir nous apprendra. Mais, dans tous les cas, ses années de règne ne comptent pas depuis cette association, comme le pensait Saint-Martin ; car, nous avons un contrat de l'an 2 d'Épiphane dans lequel ce jeune prince figure seul, et il s'est écoulé plus de deux ans entre notre contrat de l'an 15 et la mort de Philopator. Du reste, ce contrat même nous montre qu'en l'an 15 on suivait le comput du père et non celui du fils. Il a dû en être ainsi jusqu'à la fin du règne, et Épiphane n'a pu commencer son comput qu'à la mort de son père ou peu de temps après, puisque, selon les historiens, on cacha quelque temps la mort de Philopator, par crainte de troubles politiques. En somme, si Saint-Martin avait raison pour la ques-

tion de l'association d'Épiphane à la couronne, Letronne avait raison quand il se refusait à reporter quatre ans plus tôt les dates du règne d'Épiphane et particulièrement celle du décret de Rosette.

Reste une question intéressante, celle du couronnement effectif d'Épiphane.

Le décret de Rosette, rédigé en l'an 9 du *règne réel* d'Épiphane, fut rendu par tous les prêtres d'Égypte «qui des temples du pays s'étaient rendus à Memphis auprès du roi, *pour la panégyrie de la réception de la couronne* de Ptolémée, toujours vivant, chéri de Ptah, dieu épiphane eucharistе, laquelle il a reçue directement de son père» : . . . *οἱ ἀπαντήσαντες ἐκ τῶν κατὰ τὴν χώραν ἱερῶν εἰς Μέμφιν τῶι βασιλεῖ πρὸς τὴν πανήγυριν τῆς παραλήψεως τῆς βασιλείας τῆς Πτολεμαίου αἰωνοβίου ἠγαπημένου ὑπὸ τοῦ Φθᾶ θεοῦ ἐπιφανοῦς εὐχαρίστου ἣν παρέλαβεν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* Or nous venons de voir qu'Épiphane avait été associé à la couronne au 17 paophi, et que l'on rendait le décret au 17 méchir [1]. Évidemment on avait cherché cette coïncidence de jours à quatre mois près, et c'est pour cela que le décret prescrit de célébrer tous les mois, *κατὰ μῆνα*, le 17, comme jour anniversaire de la prise de la couronne, au lieu de célébrer seulement cet anniversaire du 17 paophi *comme cela avait été ordonné antérieurement* [2] (dans un décret rendu au moment de l'association, sous Philopator).

[1] Ou plutôt le lendemain de ce 17 méchir jour anniversaire célébré par les prêtres.

[2] [hiéroglyphes] ou *thet*, en démotique «antérieurement», c'est-à-dire, je le répète, par suite d'un décret antérieur. Il est clair que l'on met ici en parallélisme cet ancien décret (rendu sous Philopator) pour établir chacune des fêtes des *genethlies* et du couronnement *une fois* par an, avec le nouveau décret qui les rendait obligatoires tous les mois. Dans l'ancien système, il fallait admettre que ces deux décrets, l'ancien et le nouveau, avaient eu lieu en un seul jour, le 19 méchir de l'an 9, ou qu'on avait fêté *d'avance* l'anniversaire du couronnement qui devait avoir lieu en l'an 9.

Mais alors, dans quel but spécial avait lieu cette *panégyrie de la prise de la couronne qu'il a reçue de son père?* Était-elle purement commémorative? C'est ce que nous allons examiner.

Le texte dit ailleurs que le roi fit punir les révoltés faits prisonniers à Lycopolis le jour «où il vint à Memphis dans l'intention de célébrer les cérémonies prescrites pour la réception de la couronne» : *παραγενόμενος εἰς Μέμφιν ἐπαμυνῶν τῶι πατρὶ καὶ τῆι ἑαυτοῦ βασιλείαι πάντας ἐκόλασεν καθηκόντως καθ' ὃν καιρὸν παρεγενήθη πρὸς τὸ συντελεσθῆναι αὐτῶι τὰ προσήκοντα νόμιμα τῆι παραλήψει τῆς βασιλείας.* Évidemment, il n'est pas question du jour de son association au trône par Philopator, puisque le texte lui-même nous apprend qu'il s'agissait ce jour-là de châtier ceux des insurgés qui avaient été pris au siège de Lycopolis *en l'an 8 du règne d'Épiphane*, siège raconté immédiatement avant dans le décret. Il s'ensuit donc qu'il faut distinguer avec soin le jour de la prise de la couronne du jour où le roi vint accomplir les cérémonies prescrites pour la prise de la couronne, jour qui est appelé aussi *panégyrie de la prise de la couronne.* Cette panégyrie de la prise de la couronne, ce *sacre* du nouveau souverain, avait lieu justement le 17 méchir de l'an 9, et c'était à cette occasion qu'était rendu le décret de Rosette.

L'époque de la majorité égyptienne était entre 13 et 14 ans, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire dans un autre travail, et comme l'avaient d'ailleurs pensé Visconti et la plupart des chronologistes modernes déjà cités par Letronne. Cela convient parfaitement et est d'accord avec ce que nous avons exposé sur l'époque de la naissance d'Epiphane.

Cependant, Polybe (XXVIII, 38) nous dit que lors des cérémonies de son couronnement, appelé par les Grecs *ἀνακλητήρια*, *l'âge ne pressait pas encore* (*οὐδέπω μὲν τῆς ἡλικίας κατεπιειγομένης*), sans doute parce qu'Épiphane n'avait pas encore 14 ans révolus, mais que ses tuteurs se hâtèrent parce

qu'ils espéraient que, le public sachant le roi maître de lui-même, les affaires de l'Égypte prendraient meilleure tournure. Ailleurs, en parlant de Philométor (XXVIII, 10, 8), le même auteur nous dit expressément que, *selon la coutume d'Égypte*, les ἀνακλητήρια avaient lieu quand les princes étaient parvenus à l'âge (ὅταν εἰς ἡλικίαν ἔλθωσιν), et Champollion-Figeac a parfaitement prouvé qu'en effet Philométor avait 14 ans. C'est à 14 ans également que Psère n ptah fut investi du titre de grand prêtre de Memphis et qu'il couronna Ptolémée Aulète; son fils Imouth lui succéda entre 13 et 14 ans dans sa haute dignité, alors vacante depuis assez longtemps. Enfin Bernardino Peyron a aussi établi que c'était à 14 ans environ que les filles égyptiennes étaient circoncises, puis mariées aussitôt après, et nous avons nous-même retrouvé cette coutume dans le roman de Setna. Tout prouve donc que la majorité, ἡλικία, correspondant ordinairement à peu près à l'âge de la puberté, était fixée en Égypte à l'année qui s'étendait entre 13 et 14 ans. Épiphane put donc très légitimement prendre, à ce moment, possession de la couronne, et le texte de Rosette et Polybe nous montrent, nous l'avons dit déjà, qu'il commença son règne en faisant mettre à mort, au moment de son sacre à Memphis, les prisonniers faits l'année précédente lors du siège de Lycopolis.

Maintenant que nous avons vu dans quelles circonstances historiques et juridiques fut rendu le décret de Rosette, il faut que nous disions encore dans quelle langue ce texte trilingue fut tout d'abord rédigé.

C'est là une question qui a été déjà beaucoup discutée. Letronne croyait que c'était en grec, comme l'a été certainement, nous l'avons démontré nous-même, le décret, également trilingue, de Canope.

Nous avons protesté depuis longtemps contre cette conclu-

sion de Letronne, et cela pour une bonne raison, c'est que de très importantes parties (ritualistiques pour la plupart), longuement développées en démotique, ne se trouvent pas, ou ne se trouvent qu'à l'état de traces, comme résumé très insuffisant, dans la version grecque.

Je croyais, en conséquence, et je l'avais dit dès 1877, que le démotique était l'original. Mais la brisure de la pierre de Rosette nous avait enlevé une très grande partie du texte hiéroglyphique, dont nous n'avions que les lignes finales encore très incomplètes.

Par une véritable bonne fortune, nous avons maintenant, depuis plusieurs années, un texte hiéroglyphique très parallèle dans le décret découvert à Naucratis, et que j'ai aussitôt expliqué, comme je le fais encore maintenant, à mes élèves, parallèlement avec les anciens textes. Or, un fait m'a tout d'abord frappé, c'est qu'en dehors des questions de date, le décret de Naucratis ne diffère de celui de Rosette que par de larges coupures, sans aucune addition : nous dirons plus loin par suite de quelles circonstances historiques, et alors que l'édition antérieure de Philée avait modifié si profondément Rosette, la chose s'est produite. Quoi qu'il en soit, nous pouvons ainsi constater que sur certains points, inconnus de nous autrefois, la version hiéroglyphique est elle-même plus complète que la version démotique de Rosette. C'est ainsi par exemple que la comparaison avec Philée nous a appris le lieu précis de la réunion des conciles de cette époque dans la ville de Memphis, seule nommée dans la version démotique. C'est ainsi que Naucratis nous donne aussi, dans un autre passage détruit de la version hiéroglyphique à Rosette, des indications métrologiques des plus curieuses sur l'artabe de six *sa*, alors que le démotique, comme le grec, ne faisait que nommer l'artabe. Tous ces apports joints à ce que les versions hiéroglyphiques et démotiques nous apprenaient déjà sur les ornements symboliques du naos d'Epi-

phane, etc., nous démontrent une fois de plus notre vieille thèse, à savoir que les textes égyptiens sont antérieurs comme rédaction au grec. Quant nous discuterons les points de la version grecque pour lesquels nous différons de Letronne, nous n'en examinerons pas moins ses arguments pour cette question.

Abordons d'abord le démotique, texte de beaucoup le plus complet de tous, en dehors des *simplifications* visées plus haut.

## § 1. — TEXTE DÉMOTIQUE DE ROSETTE.

«L'an 9, le 4 xandicus, qui répond au 18 méchir, des hommes d'Egypte, sous le roi, jeune homme se manifestant à la place de son père; seigneur des diadèmes; dont grande est la puissance; ayant rétabli l'Egypte en la rendant heureuse (bonne); généreux de cœur envers les dieux; l'emportant sur ses ennemis; ayant fait heureuse (bonne) la vie des hommes; seigneur des années de panégyrie du siège (*hebset* ou panégyrie trentenaire)[1], comme Ptah; grand roi comme le soleil (Râ), roi des régions supérieures et des régions inférieures; le fils des dieux philopatres (aimant leurs pères); que Ptah

[1] Autrement dit : seigneur des années sothiaques. On sait que l'année sothiaque, comme le cycle établi par Évergète Ier pour l'année fixée, imitée par Jules César pour l'année dite Julienne, se composait de quatre années, chacune composée de 12 mois de 30 jours, avec 5 jours épagomènes, auxquels on ajoutait tous les 4 ans un jour supplémentaire. Seulement dans le cycle sothiaque, les jours étaient des années et les mois des panégyries de *hebset* ou trentenaires. Les Égyptiens, connaissant parfaitement d'ailleurs l'année dite plus tard Julienne, voulaient que, dans le cycle, avant le renouvellement déterminé par le lever héliaque de Sothis ou Sirius, les fêtes vinssent successivement sanctifier chaque jour de l'année réelle, selon les anciens. Évergète Ier, dans le décret de Canope, avait voulu changer tout cela en n'admettant plus que l'année dite réelle, fixée par lui. Mais, sous Épiphane, les prêtres de Memphis supprimèrent cette hérésie, en revenant purement et simplement au cycle sothiaque, auquel ils firent présider le roi, comme le dieu Ptah, seigneur de l'éternité.

a approuvé[1]; auquel le soleil a donné la victoire; image vivante d'Amon; le fils du soleil Ptolémée; à vie éternelle; que Ptah aime; le dieu resplendissant; dont belle est la bonté[2]; fils de Ptolémée et d'Arsinoé, les dieux philopatres;

«sous le prêtre d'Alexandre et des dieux sauveurs, des dieux frères, des deux évergètes, des dieux philopatres et du roi Ptolémée, resplendissant, dont belle est la bonté[3], Aétos fils d'Aétos;

«étant Pyrrha, fille de Philinus, porteuse du prix de la victoire devant Bérénice la bienfaisante;

«étant Aréa, fille de Diogène, porteuse de paniers d'argent et d'or, devant Arsinoé Philadelphe (la aimant son frère);

«étant Irène, fille de Ptolémée, prêtresse d'Arsinoé Philopatre;

«En ce jour[4], décret :

«Les grands prêtres[5], les prophètes (serviteurs divins)[6],

[1] Les hiéroglyphes portaient : «dieu resplendissant, seigneur des bontés» (Épiphane Eucharistе).

[2] Le texte hiéroglyphique de Naucratis met ici : «approuvé de Ptah, esprit victorieux de Ra». Celui de Philée substitue à la dernière incise, dans ses deux versions, comme la version démotique de Rosette du grec : «auquel le soleil a donné la victoire». Je crois que la version hiéroglyphique de Rosette devait porter la première leçon en parallélisme avec l'incise suivante. Naucratis suit, pour ce qu'il admet, de beaucoup plus près Rosette hiéroglyphique que Philée.

[3] Ces mots précèdent tous les décrets des dynasties amoniennes.

[4] La date changeant, les prêtres changent dans Naucratis et Philée.

[5] *mer abu* signifie «chefs prêtres». Les hiéroglyphes portaient dans ces diverses versions «chefs des maisons de vérité», comme équivalent d'*ἀρχιερεῖς*.

[6] *neter honu* ou «serviteurs divins». On a récemment discuté l'équivalence officielle grecque de «prophètes». Mais pour démontrer son exactitude, quant au fond, il suffira de citer tous les décrets d'Amon des dynasties amoniennes. C'est alors le dieu Amon qui décide *directement* de toute chose, tant pour les questions religieuses que pour les questions politiques ou même de droit privé, et ses décisions, il ne les rend que par l'intermédiaire soit du premier prophète, auquel il s'adresse personnellement, pour ainsi dire, et qui le plus souvent a posé la question, a consulté l'oracle, soit, à son défaut, du deuxième

les prêtres [1], qui entrent dans le sanctuaire pour faire la vestiture des dieux [2], et les écrivains des livres sacrés et les

prophète, etc. A celui qu'on appelait en égyptien «le serviteur du dieu» appartenait donc seul le droit de jouer le rôle de prophète, organe du ciel, et non aux autres prêtres. Différente est la fonction de l'*ὀνειροσκόπος* ou *ὀνειρόφρων* qui avait pour rôle de comprendre et d'interpréter les songes. En Égypte, c'étaient des serviteurs inférieurs du dieu, par exemple à Memphis le *bi* d'Osorasis *setemash* ou domestique d'Apis vivant. (Le *setemash* est le valet de chambre des grands personnages.) Nous savons, en effet, — et cela par les Grecs eux-mêmes aussi — que la coutume était, dans les maladies, etc., de faire dormir les malades ou les consultants dans les sérapées, et de les interroger sur leurs songes, que les *bi* interprétaient — comme le fait Joseph pour le Pharaon dans la *Genèse*. — Les Grecs ont imité cela dans les temples d'Esculape, assimilé d'ailleurs, par eux, au dieu *Imhotep se Ptah* de Memphis, toujours représenté avec un livre qu'il déchiffre.

[1] Les décrets de Rosette et de Canope, dans les versions hiéroglyphiques seules, font précéder les *abu* «purificateurs» des *hir sešta*, qui interviennent immédiatement après les prophètes. Ils ne sont mentionnés ni par les textes grecs, ni par les textes démotiques, pas plus qu'on n'y trouve les *divins pères*, sans cesse mentionnés dans les autres documents et que nous rencontrons seulement, après les scribes, dans le texte hiéroglyphique de Canope. Quant aux *hir sešta*, préposés aux mystères, ce sont les hiérophantes des Grecs, qui jouaient dans les temples le rôle d'exégètes, chargés d'interpréter les textes sacrés ou les mystères. Il est, en effet, sans cesse question en Égypte de ces mystères, dont se moque encore le Koufi dans son livre démotique athée. C'était l'influence des hiérophantes et de leurs traditions, soigneusement conservées dans chaque temple, qui, peu à peu, modifiait, par leurs interprétations, la religion locale, si différente dans les divers sanctuaires. Ces mystères, livrés aux initiés, ont été l'origine des mystères grecs. Quant aux *abu* qui interviennent ici, ils sont appelés, dans les versions hiéroglyphiques de Rosette (Naucratis, Philée) et de Canope, les *neter abu* [hiéroglyphes], et soigneusement distingués des [hiéroglyphe] ou [hiéroglyphe] qui interviennent à la fin de l'énumération pour signifier les prêtres proprement dits, en totalité [hiéroglyphes]. Ceux-ci représentent le passif ⲟⲩⲏⲃ «purifiés» ou «prêtres», de ⲟⲩⲁⲃ «laver, purifier», tandis que [hiéroglyphes] *neter ab* représente l'actif : «purificateur, lustrateur». Cette distinction a disparu en démotique où [démotique] traduit à la fois les lustrateurs ou purificateurs et les purifiés ou prêtres. Il ne signifie plus que ce que les Grecs entendaient par *ἱερεῖς*.

On peut se demander si, dans ce passage, il s'agit d'une classe spéciale de prêtres, les *stolistes*, ou, d'une façon plus générale, des prêtres entrant dans l'adytum (*bu ser* en hiéroglyphes, *ma ab* «lieu pur» en démotique), c'est-à-dire

écrivains de la double maison de vie [1], et tous les autres

de tous les prêtres faisant partie des hautes classes sacerdotales, à l'exclusion des serviteurs inférieurs, pastophores, etc. Ce que nous avons dit plus haut des *neter abu* ou purificateurs favorise la première interprétation. Le contexte général fait plutôt songer à la deuxième.

(1) Une véritable difficulté se dresse pour ces deux catégories de scribes. Dans le décret de Canope, aux mots *ϖτεροφόροι* et *ἱερογραμματεῖς*, correspondent, dans la version hiéroglyphique, les mots « les scribes des divins livres connaissant les choses ». Les premiers interprètes ont divisé de manière à faire « des scribes des livres divins » les hiérogrammates, et des « connaissant les choses » des savants ou des ptérophores. Ils tenaient à avoir deux groupes, puisque la première version démotique de Canope en portait deux : 1° les *saχu n pa anχ*, « scribes de la double maison de vie » ou hiérogrammates; 2° les *saχu n mat* ou « scribes des livres » (ptérophores), comme la deuxième version démotique, suivant l'ordre du grec, portait : 1° les *saχu n mat* ou « scribes des livres sacrés » (ptérophores); 2° les *saχu n pa anχ* « scribes de la double demeure de vie » ou hiérogrammates. Mais, dans la version hiéroglyphique de Rosette conservée par Naucratis et Philée, les *ϖτεροφόροι* représentaient les ou « écrivains des livres sacrés » que la version démotique de Rosette rendait par *saχu neter mat'iu* « écrivains des livres sacrés »; tandis qu'en hiéroglyphes les *ἱερογραμματεῖς* équivalaient en hiéroglyphique aux « *tiu* de la double maison de vie » (mot se rapportant à « écrit, document »), et en démotique aux « scribes de la double maison de vie ». D'où il suit que des hiéroglyphes correspond à , *saχu neter mat*, ou *saχu neter mat'iu* du démotique et que, par conséquent, dans le texte hiéroglyphique de Canope, ces mots « les écrivains des livres sacrés connaissant les choses » ne désignent que les ptérophores, avec omission des hiérogrammates. Reste à savoir, d'une façon bien précise, en quoi différait le rôle de ces deux classes de scribes. Les textes de la statue naophore du Vatican nous parlent des doubles maisons de vie (*pa anχ*) fermées d'abord par les Perses, puis rouvertes par Darius avec les descendants de leur ancien personnel et qui semblent être des sortes de séminaires ou d'universités. Les contrats archaïques se réfèrent souvent à des terrains appartenant aux *pa anχ*. Scribes, ⲥⲁϩ, doit-il s'entendre en démotique dans le sens de « docteur », de « professeur » qu'il a en copte, comme son correspondant chez les Hébreux, et que précisait sans doute mieux en hiéroglyphes le mot *tiu*?

prêtres[1] qui sont venus des temples d'Égypte à Memphis[2] pour célébrer la panégyrie de la prise de la puissance suprême qu'a faite le roi Ptolémée à vie éternelle, que Ptah aime, le dieu resplendissant, dont belle est la bonté, de la main de son père.

« S'étant réunis dans le sanctuaire des temples de Memphis[3], ils dirent :

« Attendu que le roi Ptolémée, à vie éternelle, que Ptah aime, le dieu resplendissant, dont belle est la bonté, fils du roi Ptolémée[4] et de la reine Arsinoé, les dieux philopatres, a fait de nombreux bienfaits aux temples d'Égypte et à tous ceux qui sont dans son royaume, étant dieu, fils de dieu et de déesse, étant à la façon d'Horus fils d'Isis, qui a vengé son père Osiris, étant généreux de cœur envers les dieux :

« il a donné beaucoup d'argent et de blé aux temples d'Égypte ;

« il a fait de grandes dépenses pour faire être la paix en Égypte et pour rétablir les temples ;

Au contraire, le mot « scribes des livres sacrés », tant en hiéroglyphes qu'en démotique, a-t-il son sens habituel d'« écrivains » — écrivains « connaissant ces choses », suivant le décret de Canope ? — Diodore, fort bien cité par Letronne, semble avoir confondu les hiérogrammates et les ptérophores; car (I, 87) il nous dit que, selon les prêtres thébains, dans les anciens temps, un aigle a apporté un livre enveloppé d'un fil rouge, dans lequel étaient expliqués les rites et la religion des dieux; c'est pourquoi, ajoute-t-il, les hiérogrammates portent sur la tête un fil rouge et une plume (πτερόν), fait que Clément d'Alexandrie (*Stromates*, VI, 33) atteste encore. On sait que, selon le même auteur, les ptérophores portaient dans les processions, les livres sacrés, même de médecine et de sciences.

(1) Voir plus haut les notes 6 de la page 217, et 1 de la page 218.

(2) En hiéroglyphes : « qui sont venus des temples du Nord et du Midi au mur blanc ».

(3) Les hiéroglyphes portent : « Ils se rendirent (se présentèrent) au lieu resplendissant de l'accord de la balance des deux mondes. Voici qu'ils dirent. »

(4) Les hiéroglyphes avaient aussi les titres : « roi des régions du Sud et du Nord, approuvé de Ptah, esprit puissant d'Amon, fils du soleil ».

«il a donné des cadeaux en quantité à ceux de son armée dans tout son royaume;

«quant aux impôts qui étaient établis en Égypte, il en supprima une partie et il en diminua une partie, pour rendre heureux (faire être heureux) le peuple[1] et tous les autres hommes pendant son règne[2];

«les redevances du roi que redevaient les hommes d'Égypte et tous ceux qui étaient dans toute sa puissance royale (son empire), redevances qui montaient à une grande quantité, il les abandonna;

«les gens qui étaient en prison et ceux qui étaient en accusation depuis beaucoup de temps, il les relâcha[3];

«il ordonna, au sujet des divines redevances des dieux et de l'argent et des blés que l'on donne en *σύνταξις*[4] dans leurs temples par année, et aux parts[5] qui sont aux dieux dans les terres de vignes et de jardins[6], et le reste de tous les biens qu'ils possédaient sous son père, de les faire rester pour eux;

«il ordonna aussi, au sujet des prêtres, de ne point leur faire donner, pour leur redevance d'ordination de prêtre[7],

[1] Le mot , qui est rendu plus loin par *λαός*, a ici pour correspondant hiéroglyphique «soldats».

[2] Les hiéroglyphes ont : «tranquilles par sa force».

[3] Les hiéroglyphes portaient dans Naucratis : «Il protégea les gens arrêtés qui étaient en prison, rejetant de chacun d'entre eux les fautes résultant de leurs actes.» Ce sont les édits de *philanthropia*.

[4] On a transcrit en démotique le mot grec. Les hiéroglyphes de Naucratis portent : «les profits des dieux en argent et en blés donnés aux temples».

[5] Voir ce que nous disons à propos du texte grec sur ces parts congrues et les *συντάξεις* les complétant. Dans le papyrus Chasles et dans de nombreux autres textes, nous constatons combien ces *συντάξεις* étaient souvent de peu d'importance.

[6] Mot à mot : «de plantations» (*tek* ou *teχ*).

[7] Les hiéroglyphes portent : «Il ordonna aussi que le *χertot* (l'agent royal) n'accroisse pas la redevance (à recevoir) de la main des prêtres plus

plus qu'ils ne donnaient jusqu'à la première année du règne de son père;

«il exempta les hommes qui sont parmi les puissances (les autorités) des temples du voyage qu'ils faisaient à Alexandrie[1] chaque année;

«il ordonna aussi de ne point prendre les gens de force[2];

«il abandonna les 2/3 des byssus que l'on donnait à la maison du roi (au *βασιλικόν*), dans les temples[3];

«toutes les choses qui étaient en dehors de leur ordre (*ou* manière d'être, *ki*), depuis temps nombreux, il les ramena à leur obtention de nature[4] (*sic*), faisant tous ses efforts pour faire faire les choses qu'il était de coutume[5] de faire aux dieux, selon l'ordre convenable, et, de même, pour faire droit aux hommes, selon la manière de faire de Thot, le dieu grand[6];

«il ordonna aussi relativement à ceux qui viendront (se soumettre) parmi les gens de guerre et les autres hommes

que ce qu'ils donnèrent jusqu'à la première année de son père vénérable.» Le démotique indique : «pour faire ou devenir prêtres», ce qui précise le sens de *εἰς τὸ τελεσ|τικόν* de la version grecque.

(1) Les hiéroglyphes, au lieu du «lieu ( ) d'Alexandre», mettent : «les lieux arrosés ou inondés( ) d'Alexandre». Ils ajoutent aussi : «auprès du roi». Notons que les «puissances» ( ) des temples deviennent «les prêtres de l'heure des sanctuaires» ( ), ce qui se rapproche plus du grec *τοὺς ἐκ τῶν ἱερῶν ἔθνων*.

(2) C'est de la «presse» pour la marine qu'il s'agit. Les hiéroglyphes portent : «Voici qu'il fit libérer (ⲚⲞⲨϪϤ) les gens ( ) de la marine» ( ).

(3) «Les pièces de byssus payées à la maison du roi par les temples, il ordonna d'en écarter les deux tiers», portent ici les hiéroglyphes.

(4) Les hiéroglyphes portent : «Il les ramena à la nature qu'on leur avait donnée.»

(5) Les hiéroglyphes : «Toute chose établie pour être faite dans le culte des dieux.»

(6) Les hiéroglyphes ont : «Semblablement à l'action protectrice de Thot pour la justice, il prit soin de faire justice.»

qui étaient dans l'autre armée pendant la révolution qui fut en Égypte, de les laisser aller dans leurs lieux, en sorte que leurs biens fussent à eux;

«il prit soin d'envoyer des gens, des chevaux, des vaisseaux, contre ceux qui vinrent par terre et par mer exercer leurs ravages contre l'Égypte, faisant de grandes dépenses, en argent, en blé, pour ces choses, et afin de faire être en paix les temples et les habitants de l'Égypte;

«il se rendit vers la ville de Makan[1] qui était passée en la main de tous les impies acéphales et ayant à son intérieur beaucoup d'armes et de préparatifs;

«il assiégea cette ville et l'entoura de murs et de retranchements à son extérieur, à cause des impies qui étaient à l'intérieur et qui étaient accoutumés à faire beaucoup de mal en Égypte, étant en dehors du chemin de l'obéissance du roi et de l'obéissance des dieux; il fit des digues aux canaux qui faisaient aller l'eau à la ville, alors que les rois antérieurs n'avaient pu faire les choses de cette sorte;

«beaucoup d'argent fut donné en dépenses pour ces choses;

«il amena aussi des gens de pied et de chevaux à la place de ces canaux pour veiller sur eux, de toute leur énergie, à cause des inondations de l'eau qui étaient grandes en l'an 8 et parce que ces canaux font aller l'eau en beaucoup de plaines[2];

[1] Au lieu de «la ville (*ketnu*) de Makan», les hiéroglyphes ont : «les demeures (⊓⊓ ) de *Ui*». Ce sont deux noms synonymes de Lycopolis du nome Busiris. Ils portent : «Il passa dans les demeures de *Ui*, qui était dans la main des impies, s'y trouvant, puisqu'ils avaient fait une place d'armes, nombreuses, en cet endroit. Sa Majesté coupa le chemin, avec la conduite des dieux, par ses digues, contre ceux-là tous qui s'étaient écartés pour ne pas accomplir les ordres du roi et des dieux.»

[2] Évidemment les digues avaient des portes dont les unes permettaient l'arrosage des plaines, tandis que les autres, dûment fermées, empêchaient l'eau et les navires d'entrer dans la ville. C'est ce système de digues en général que les rois antérieurs n'avaient pu faire, selon notre texte.

«ils les occupèrent bien et le roi prit de force la ville nommée dans un temps court;

«il fit faire frapper les impies qui étaient à l'intérieur;

«il les détruisit comme l'avaient fait Râ et Horus, fils d'Isis, pour ceux qui avaient fait acte d'impiété dans les mêmes lieux primitivement;

«les impies qui avaient réuni des troupes étant l'origine des troubles des nomes, faisant tort aux temples, étant en dehors du chemin du roi et de son père depuis très longtemps[1], lui donnèrent les dieux de les frapper à Memphis dans la panégyrie de la prise de la puissance suprême qu'il tenait de son père;

«il les fit tuer avec justice;

«il abandonna alors les reliquats royaux que redevaient les temples jusqu'à l'an 9 et qui s'élevaient à beaucoup d'argent et de blé;

«il fit de même pour le prix des étoffes de byssus que redevaient les temples, parmi celles qu'ils livraient à la maison du roi (ou *βασιλικόν*) ainsi que pour l'omission de ces pièces d'étoffes qu'ils ont livrées jusqu'à l'époque nommée[2] (l'an 9);

«il ordonna ceci aussi au sujet de la mesure *a* (artabe de froment[3]), que l'on exigeait par aroure de champ, du divin domaine, et semblablement au sujet de la mesure de vin par aroure de vigne du divin domaine;

«il les abandonna;

(1) Nous avons montré plus haut que l'insurrection éclata surtout, du moins dans le pays de Thèbes, à la mort de Philopator. Mais il paraît que dans certaines régions elle avait commencé avant.

(2) Les hiéroglyphes portaient : «l'omission (ϲⲗⲁⲧ) de pièces d'étoffes par les tissus d'eux (livrés) jusqu'à ce temps».

(3) Les hiéroglyphes portaient : «Sa Majesté ordonna, pour la mesure *a* (artabe) de six *sa* qui était exigée par aroure de champs des dieux, semblablement pour la mesure *a* de leur vin par aroure de vigne, (de les laisser) en leurs mains.

« il fit des bienfaits (choses bonnes) en quantité à Apis, Mnévis et aux autres bœufs sacrés d'Égypte — et cela plus que ceux qui étaient avant lui; son cœur s'appliqua à leurs services (à leurs ordres) en tout temps; il donna toutes les choses dont on avait besoin pour ensevelir leurs corps grandement, largement[1], prenant (à sa charge) les dépenses survenues dans leurs temples, quand on fit auparavant les panégyries, les sacrifices et le reste des choses qui devaient être faites[2];

« ces sortes de choses revenant aux temples, ainsi que celles qui revenaient aussi à l'Égypte, il les fit établir en leur ordre suivant le droit;

« il donna[3] or, argent, blé en quantité et d'autres biens pour la demeure d'Apis;

« il fit achever à neuf la bâtisse, bâtisse très belle;

« il fit achever (dis-je) les sanctuaires, les naos, les autels des dieux à neuf[4];

« il fit faire autre leur ordre, étant de cœur généreux envers les dieux et, ayant interrogé sur les choses nécessaires aux temples[5], il les fit faire à nouveau sous son règne en leur ordre.

« Que les dieux lui donnent à la place des choses la victoire, le triomphe, la force, le salut, la vigueur et tous les autres biens : sa puissance établie à jamais pour lui et ses enfants;

(1) Mot à mot : «(choses) grandes, larges».

(2) Mot à mot : «qui revenaient à faire». Les hiéroglyphes portaient pour ce passage : «Il prit à sa charge leurs dépenses survenues dans leurs temples par grande panégyrie, sacrifice, libations pacificatrices, toute dette convenable.»

(3) Les hiéroglyphes portent : «... Il donna or, argent, blés nombreux et autres biens en nombre, pour le sanctuaire d'invocation d'Apis vivant, et Sa Majesté l'orna avec bâtisse à neuf très belle.»

(4) Les hiéroglyphes portent : «Il fit resplendir Apis vivant. Il construisit les sanctuaires, les naos, les autels.»

(5) Les choses revenant aux temples.

« avec la bonne fortune.

« Il est venu, dans le cœur des prêtres de tous les temples d'Égypte [1] :

« d'augmenter [2] dans le temple les choses (les honneurs) revenant au roi Ptolémée à vie éternelle, le dieu resplendissant dont la bonté est belle, ainsi que celles des dieux aimant leurs pères, qui l'ont fait être, et celles des dieux bienfaisants qui ont fait être ceux qui l'ont fait être, et celles des dieux frères qui ont fait être ceux qui ont fait être ceux-ci, et celles des dieux sauveurs les pères de ses [3] pères.

« Qu'on établisse une image [4] du roi Ptolémée à vie éternelle, le dieu resplendissant dont belle est la bonté, et qu'on l'appelle [5] Ptolémée sauveur (*net'*) de la région Beki, dont l'interprétation [6] est Ptolémée qui venge (*kba*) [7] l'Égypte, (image) à laquelle une image du dieu des habitants donne le *χepesh* (la harpé) de victoire dans le temple — je veux dire en chaque temple — dans le lieu le plus apparent des temples. Lesdites images seront travaillées à la façon des gens d'Égypte. Que les prêtres servent les images du temple en chaque temple trois fois par jour, et qu'ils placent le vêtement sacré [8] sur elles. Qu'ils leur fassent les choses qu'il

(1) Les hiéroglyphes ont : « du Nord et du Sud ».

(2) « De faire grandes ».

(3) Les hiéroglyphes ont : « les générateurs » ( , pour : ) « de leurs générateurs » ( ).

(4) Hiérogl. : .

(5) Il s'agit d'anaglyphes ou bas-reliefs, comme nous le dirons plus loin. Les expressions hiéroglyphiques et démotiques sont, en effet, différentes de celle qu'on emploie pour une statue proprement dite.

(6) Hiérogl. : « Son nom est ».

(7) Hiérogl. : « Qui protège ».

(8) Le mot hiéroglyphique (*biark*) répondant à *teba* (ⲞⲂⲒⲰ) et à *ἱερὸν κόσμον* désigne un voile ou un tapis. C'est ce que confirment d'ailleurs les observations faites au sujet de ce point de la version grecque par Letronne, et dont nous reparlerons.

est de droit de faire [1], comme ce que l'on fait aux autres dieux dans les panégyries, les fêtes à exode, les jours éponymes.

« Que l'on fasse aussi apparaître la statue divine du roi Ptolémée, le dieu resplendissant dont belle est la bonté, fils de Ptolémée et de la reine Arsinoé, les dieux philopatres avec le naos d'or[2] dans chaque temple. Qu'ils le fassent reposer dans le lieu saint [3] avec les autres naos; lors des panégyries dans lesquelles on fait apparaître les dieux [4], qu'ils fassent apparaître avec eux le naos du dieu resplendissant dont belle est la bonté. Afin qu'on reconnaisse ce naos aujourd'hui et le reste du temps ensuite, qu'on y place dix basilies d'or du roi, ayant sur chacune d'elles un uræus, comme il est de droit de faire pour les basilies d'or sur les naos. (Mais) [5] à la place des (simples) uræus qui sont sur le reste des naos, que le *pschent* soit au milieu des basilies, parce que le roi s'est manifesté en lui dans le sanctuaire de Memphis quand on lui fit les choses qu'il est de droit de faire pour la prise de la puissance suprême. Qu'on place[6] à la partie supérieure de l'*atef* qui est au dehors de ces basilies au droit milieu de la couronne d'or

(1) Les hiéroglyphes ont : « Tout rite établi pour leur *ka* (*ou* esprit), comme ce qu'on fait pour les dieux des nomes dans les panégyries des temples des villes et aussi dans les jours éponymes. Que la naissance glorieuse du roi Ptolémée... » Le reste manque.

(2) Les hiéroglyphes portent : « Le naos vénérable d'électrum rempli de pierres précieuses dans tout temple à son nom. »

(3) *Buser* « adytum » remplace encore en hiéroglyphes *ma ab* « lieu saint ».

(4) Hiérogl. : « Quand vient le jour des grandes panégyries dans lesquelles le dieu sort de sa chapelle vénérable. »

(5) Les hiéroglyphes portent : « Sur le sommet de ce naos, à la place des uræus (simples) qui sont sur le sommet des autres naos, le *sχent* sera au milieu d'eux, parce que resplendit Sa Majesté avec lui dans le sanctuaire de Ptah quand il fit la cérémonie d'entrée comme roi des deux régions et qu'il reçut sa grande dignité. »

(6) Les hiéroglyphes ont : « Qu'on place dans le lieu supérieur du carré qui est derrière ces couronnes, au droit de ce *sχent* », etc. »

(du *pschent*) écrit ci-dessus[1] un (*ut*) et un (*net'*). Qu'on place un uræus ( *arai*) sur un *neb* ( ) avec un *kema* ( ou ) sous lui, à la partie occidentale (*ou* droite) du coin de dessus du naos d'or. Qu'on place un uræus ( *arai*)[2] ayant un *neb* ( ) sous lui et un *ut* ( = ) sur le côté gauche (ou oriental). Son explication[3] est celle-ci : le roi illuminant l'Égypte du Sud et l'Égypte du Nord.

[1] Toute cette partie a disparu dans les hiéroglyphes de Rosette, excepté les mots : «un à sa main gauche». Par des raisons que nous expliquerons plus loin, cette partie n'a jamais existé dans Naucratis. Mais on en trouve des traces, avec de curieuses variantes, dans le décret de Philée. La version hiéroglyphique, après les mots : «au droit du *sχent*», a aussi une lacune. Elle ne reprend qu'aux mots : «un vautour sur un *neb* , ayant un sous lui», et traduit plus loin *ut* par , idéogramme du Nord ( ). La version démotique traduit par *khank*, déterminé par le bois et qui désigne le «moulin». Il garde le phonétique de *kema* pour , et traduit par *aχah*, déterminé aussi par le bois, et représentant ⲁⲭⲓ *juncus*, le signe idéographique des hiéroglyphes de Rosette, et le mot *ut* de la version démotique de Rosette qui désigne également un jonc. Évidemment ici, comme dans beaucoup d'autres passages, Philée nous offre un texte très retouché de la rédaction primitive — tout en conservant fidèlement la disposition générale de la partie ritualistique — encore développée par des additions, nous le verrons. Toutes les fois que Naucratis reproduit le texte hiéroglyphique de Rosette, il est beaucoup plus exact et mot à mot.

[2] Philée met ici en hiéroglyphes : «cet uræus», au lieu du phonétique *arai*.

[3] Les hiéroglyphes de Rosette et de Naucratis : «Son explication est : le seigneur des diadèmes ( ) illuminant ( ) la Haute et la Basse-Égypte ( ).» Philée remplace ces derniers mots par : «la Basse et la Haute Égypte». Le texte démotique de Rosette mettait deux *uræus* chacun sur un signe *neb* , tout en résumant le tout par , pour rendre le «seigneur des deux diadèmes» *κύριος βασιλείων*, comme dit ailleurs Rosette. Quant au signe *ut'* «illuminant *ἐπιφανῆ ποιήσαντος*», il est traduit plus expressément par le factitif *sut'* ( ), avec le déterminatif du soleil dardant ses rayons, et le régime du jonc, *kema* ( ), traduisant «le midi», comme le régime du jonc, *ut* ( ) [ou *aχaχ*], traduisant «le Nord» (tout aussi bien que le synonyme des «deux couronnes» employé par Philée dans le résumé final). Le grec encore porte très exactement : *τήντε ἄνω χώραν*

«Puisque le 30 mésoré où l'on célèbre le jour de naissance du roi a été établi en panégyrie, en fête à exode dans les temples primitivement, et de même manière le 19 méchir où l'on a fait les rites de la prise de la puissance suprême, et que c'est là le commencement des biens qui ont été à tous les hommes, la naissance du roi à vie éternelle et la prise de la puissance suprême, il a fait célébrer[1] ces jours 17 et 30 en panégyrie par mois quelconque dans tous les temples d'Égypte. Qu'on fasse sacrifices, libations et le reste des choses qu'il est de droit de faire dans les autres panégyries en ces deux panégyries mensuelles. Les choses qu'on donne pour lustrations[2], qu'on les assigne pour les hommes qui servent dans les temples.

«Qu'on fasse panégyries et fêtes à exode dans les temples et dans l'Egypte entière au roi Ptolémée vivant toujours, le dieu resplendissant dont bonne est la bienfaisance chaque année, depuis le 1er thot jusqu'au 17, en prenant couronne,

*καὶ τὴν κάτω*. Mais ce que le grec n'a nullement rendu (pas plus d'ailleurs que la version égyptienne finale), c'est le signe *net'*, autrement dit «le moulin», dont le syllabaire ou dictionnaire hiératico-hiéroglyphique, étudié par moi dans le numéro de mai-juin 1909 du *Journal asiatique*, a donné une excellente notice. Ce moulin ( ), se lisant phonétiquement *net'*, *comme syllabique*, signifie *sauver* ou *venger*, acception qu'on retrouve dans le titre d'Horus : *net' atef* «vengeur de son père», appliqué par Rosette à Épiphane ( *ἐπαμύνας τῶι πατρὶ*), et traduit alors en démotique par *kef* (ⲕⲃⲁ «venger»), tandis qu'ailleurs *net' beki* est interprété par *χu* «protéger». La traduction totale serait donc ici : «Le seigneur des diadèmes illuminant et sauvant l'Égypte.»

[1] Le texte hiéroglyphique porte : «Le roi a ordonné aussi : «Qu'on fasse «ces jours 17 et 30 par mois dans les temples d'Égypte en leur totalité. «Qu'on fasse holocaustes, libations pacifiques et toutes les autres choses établies «pour être faites dans les panégyries en ces panégyries deux fois par mois.»

[2] Les hiéroglyphes portent d'une façon plus vague : «Les choses faites (*ou* données) dans les temples, qu'on les fasse être à personnes quelconques qui font leurs heures dans les sanctuaires.» C'est ce qu'on nomme dans les textes hiéroglyphiques «les prêtres de l'heure», c'est-à-dire ceux qui ont leurs heures de services fixées d'avance.

en faisant sacrifices[1], libations et le reste des choses qui reviennent à faire.

« Les prêtres[2] qui sont dans les temples d'Égypte, temple chaque, qu'on les nomme les prêtres du dieu resplendissant dont grande est la bienfaisance, en outre des autres noms de prêtres dans le dépôt de toute parole.

« Qu'ils écrivent la dignité de prêtres du dieu resplendissant dont belle est la bonté sur[3] les anneaux qu'ils portent sur eux.

« Que cela soit[4] étant permis en la main des hommes du peuple qui désirent faire apparaître de même le naos d'or du dieu resplendissant, dont belle est la bonté, dans leurs lieux (d'habitation), de célébrer les panégyries et les fêtes chaque année, afin qu'il soit connu que les habitants de l'Égypte rendent leurs devoirs au dieu resplendissant dont belle est la bonté, comme il est de droit de le faire.

« Qu'on écrive ce décret sur une stèle de pierre dure dans l'écriture des divines paroles, dans l'écriture des livres et dans l'écriture grecque.

« Qu'on l'établisse dans les temples de premier, de second et de troisième ordre, auprès du bas-relief[5] du dieu-roi[6] toujours vivant. »

(1) Les hiéroglyphes ont : « . . . couronnes sur leurs têtes, mettant en fête les autels, faisant libations pacifiques et toutes choses établies pour être faites. »

(2) Les hiér. : « Les prêtres des temples, temple chaque, en son nom, qu'ils soient nommés prêtres, etc., en plus des dignités de prêtres dans lesquelles ils sont (*sic*). »

(3) Les hiérogl. : « Sur les sceaux, compagnons de leurs mains. »

(4) Les hiérogl. : « Voici que ceci est dans les mains des existants (*sic*) lesquels désirent établir semblablement ce naos. . . pour le faire être dans leurs maisons. Qu'ils fassent les panégyries, les fêtes celles-là par mois, par an, pour rendre manifeste que les habitants de l'Égypte sont à magnifier, etc. »

(5) Le mot est le même qui, plus haut, était employé pour le bas-relief du roi auquel le dieu du pays donne le *χopeš*. Ce mot est *tut* (ⲟⲟⲩⲱⲧ) en démotique, *χennut* en hiéroglyphes, εἰκών en grec. Au contraire, pour la statue contenue dans le naos d'Épiphane, le mot est *seχem* en démotique, *mess* en hiéroglyphes (de [illegible], *formare effigies*, *effigies*), et ξόανον en grec.

(6) Les hiéroglyphes ont : « du roi Ptolémée à vie éternelle, aimé de Ptah ».

## § 2. — TEXTE GREC DE ROSETTE.

Empruntons maintenant à Letronne sa traduction de la version grecque, tout en corrigeant certains détails et en remplissant certaines lacunes à l'aide de la comparaison des versions égyptiennes. Ajoutons que nous tiendrons grand compte de ses notes, tout en ayant à y répondre ou à en compléter les conclusions parfois.

(l. 1) Sous le règne du jeune[1] et ayant reçu la royauté de son père[2]; maître des couronnes[3]; couvert de gloire; ayant établi l'ordre en Égypte; pieux

[1] «La place de cet adjectif *νέου* mis d'une manière absolue est remarquable. On l'a séparé par une longue suite d'épithètes ou de qualifications honorifiques du nom Ptolémée, *Π7ολεμαίου* (fin de la ligne 3) qui en est le complément naturel.» (L.)

[2] Letronne traduit «successeur immédiat de son père», et il soutient dans une longue note son opinion contre Saint-Martin qui disait déjà qu'Épiphane avait été associé par son père à la couronne. Le principal argument de Letronne est que «dans, l'inscription d'Adulis, Ptolémée Évergète a bien soin de dire de lui-même : *ϖαραλαϐὼν ϖαρὰ τοῦ ϖατρὸς τὴν βασιλείαν*». Mais nous pouvons répondre à Letronne que, dans le papyrus 2424 du Louvre, publié dans ma *Chrestomathie*, p. 231 et suiv., et daté de l'an 19 du comput de Philadelphe avec la canéphorie d'Arsinoé déjà établie, le protocole porte «l'an 19 athyr du roi Ptolémée, fils de Ptolémée, et de Ptolémée son fils», ce qui décidément me paraît attester maintenant l'association d'Évergète à la couronne de Philadelphe, en dépit des contrats de l'an 33 et de l'an 36 de Ptolémée, fils de Ptolémée, le dieu, avec suppression du nom de son fils, qui a peut-être reçu une vice-royauté à part. Je n'insisterai pas sur ce que dit ensuite Letronne sur la lettre apocryphe de Salomon à Suron, roi de Phénicie, et à Vaphres, roi d'Égypte, dans laquelle on trouve les mêmes expressions et qui ne prouve pas plus dans un sens que dans l'autre; mais je m'inscris en faux contre sa conclusion.

[3] Letronne insiste ici sur *κυρίου βασιλειῶν* qu'on peut traduire également par «maître des couronnes *ou* des royaumes». Le texte égyptien montre qu'il s'agit des couronnes, comme dans l'inscription de Ramsès, traduite par Hermapion, et citée ici par Letronne, inscription portant *κύριος* ou *δεσπότης τοῦ διαδήματος*. Il n'en est pas moins certain que les couronnes symbolisaient les royaumes, par exemple, ici, celui du Midi et celui du Nord. Dans les dix couronnes

(l. 2) envers les dieux; supérieur à ses adversaires; ayant amélioré la vie des hommes[1]; maître des triacontaétérides[2] comme Hephæstos le grand; roi comme le soleil,

(l. 3) grand roi des contrées supérieures et inférieures[3]; né des dieux philopators; approuvé[4] par Hephæstos; à qui

(*ou* uræus) que nous trouvons plus loin, rien donc n'empêche de croire, avec Letronne, qu'il s'agisse des diverses contrées sur lesquelles s'étendait la domination des Ptolémées.

[1] Letronne dit ici : «τοῦ τὸν βίον τῶν ἀνθρώπων ἐπανορθώσαντος. D'après le double sens de βίος, on peut aussi entendre ces mots de la «réforme des «mœurs des hommes», comme Ameilhon. Mais un pareil sens paraît peu conforme à l'esprit général du décret où il n'est question que d'améliorations matérielles. Je pense qu'ici βίος, comme en beaucoup d'autres exemples, signifie «sort, condition, vie matérielle». La condition de ses sujets avait empiré; le roi l'a rendue à un état meilleur, selon la nuance de réparation qu'offre toujours le mot ἐπανορθόω.» (L.) Le texte démotique confirme Letronne, en donnant l'adjectif *nofre* «bonne», à côté du substantif *anχ* «vie».

[2] Letronne n'a pas pensé au cycle sothiaque, et il n'avait qu'une notice incorrecte du texte égyptien par Champollion qui traduisait : «seigneur des trente années de...», puis un signe dont le sens lui était inconnu, alors que le démotique portait : «seigneur des années de *heb se*», sans aucune mention du chiffre 30, dont l'expression *heb se* indiquait suffisamment la durée tout égyptienne. Letronne, s'inspirant de S. de Sacy, qui disait avec justesse qu'il s'agissait de périodes ramenant les planètes dans une certaine conjonction, a songé au calcul *grec* de la révolution de Saturne, évaluée en chiffres ronds à trente ans — ce qui n'a rien à faire ici.

[3] A cause de l'article pluriel τῶν, Letronne dit que ces régions hautes et basses ne sont pas la Haute et la Basse-Égypte, que l'on ne désignait que par le singulier ἥτε ἄνω καὶ ἡ κάτω χώρα, mais «les régions supérieures et inférieures du monde que le soleil domine dans son cours», et il cite le titre μέγας δεσπότης οὐρανοῦ que l'inscription d'Hermapion donne trois fois au soleil. Le démotique applique de même au soleil le titre «roi (*suten*) des régions supérieures et inférieures». Mais le texte de Naucratis reproduit le titre total sous la forme [hieroglyphs] qui s'applique surtout au roi de la Haute et de la Basse-Égypte, fonction qu'il attribue, il est vrai, aussi au soleil.

[4] «Ἐδοκίμασεν : «a éprouvé», Ameilhon; «a approuvé», Villoison. Comme le feu éprouve la pureté de l'or, ainsi Hephæstos (pris dans le sens grec, voir n. 18) a éprouvé la vertu de Ptolémée.» (L.) La note à laquelle Letronne nous renvoie, s'appuyant sur la double mention dans le décret de Phthas et d'Hephaestos, escortée de celle de Zeus et d'Hélios, avait pour but de montrer les souvenirs de deux religions différentes : «Hephaestos est bien ici le dieu grec, le

le soleil a donné la victoire[1]; image vivante de Zeus; fils d'Hélios; Ptolémée,

(l. 4) toujours vivant, chéri de Phtha; la neuvième année; Aetès, fils d'Aetès, étant prêtre d'Alexandre et des dieux Soters et des dieux Adelphes et des dieux Évergètes et des dieux Philopators et

(l. 5) du dieu Épiphane[2] Eucharistе[3]; étant athlophore

dieu du feu, tout différent de Phthas égyptien qui n'a nul rapport avec le feu. On parle ensuite de Zeus, et non pas d'Ammon, . . . de Zeus, le dieu grec dont les Ptolémées se flattaient de descendre, du côté des hommes, par Hercule, fils de Zeus, du côté des femmes par Dionysos, fils du même dieu (v. inscr. d'Adulis); on parle enfin du soleil Ἥλιος et non de Phré.» (L.) Mais 1° Hephaestos représente encore ici Ptah des textes égyptiens. Ledit Ptah «approuve» ⲤⲰⲦⲠ (𓋴𓍿𓊪), mot dont le sens est bien établi et «n'éprouve» pas (comme le feu). Ameilhon avait donc ici raison; 2° Zeus répond à Amon des textes égyptiens; 3° Ἥλιος à ⲠⲢⲎ, ☉𓂋 *ra* des mêmes textes, aussi bien qu'Hermès à Thot, et ailleurs Chons à Hercule, Maut à Junon (Ἥρα), Neith à Minerve, Apis à Épaphus, etc. Ce sont là des assimilations absolument officielles et générales. Cela n'empêche pas que Letronne ait raison quand il nous dit qu'elles reposent souvent : 1° sur une certaine ressemblance de noms, comme on le voit pour *Neitha* ou *Neith* et *Athene*, dans l'ordre inverse Netha, pour Apis et Épaphas, pour Phtha et Ἥφαιστος : 2° et, ajoutons-le, sur une certaine ressemblance de rôle, comme pour Jupiter, Zeus et Amon, le dieu suprême des Thébains, pour Junon (Ἥρα), femme de Jupiter, et Maut, femme d'Amon, pour Hercule, fils de Jupiter et Chons, fils d'Amon. Notons que Neith avait aussi avec Minerve certaines ressemblances de rôle.

[1] Letronne cite ici les papyrus grecs invoquant les dieux pour qu'ils donnent au roi *ὑγιείαν*, *νίκην*, *κράτος* (voir l'inscription d'Hermapion; voir aussi les inscriptions égyptiennes).

[2] «La signification du titre de ἐπιφανής, *deus praesens*, selon Visconti (*Icon. grecque*, t. II, p. 229), sera expliquée plus bas (l. 46). Quant à celui de *εὐχάριστος*, que Visconti traduit par *propice*, Heine le traduit par *munificus*, *liberalis*; c'est le vrai sens. Diodore dit également : *τὸ τῆς ψυχῆς εὐχάριστον καὶ μεγαλόψυχον* (XVIII, 28) et, selon Champollion, ce mot est toujours représenté par un signe qui veut dire «celui dont la bienveillance est connue». (L.) En démotique, c'est «celui dont belle (ⲈⲚⲀⲚⲞⲨ) la bienfaisance», et en hiéroglyphes «le maître des bontés». Le mot «Épiphane» a pour équivalent *per*, qui, avec le déterminatif du soleil répandant ses rayons, veut dire «resplendir», *τοῦ ἐπιφανῆ ποιήσαντος*, comme dit la ligne 46 du grec.

[3] Letronne consacre ici une longue note aux sacerdoces des Ptolémées

de Bérénice Évergète Pyrrha, fille de Philinus: étant canéphore d'Arsinoé Aria, fille de Diogène;

relevés par lui. Il a reconnu : 1° qu'on ne suivait pas, pour ces sacerdoces, l'ordre chronologique; 2° que ces sacerdoces étaient grecs et occupés par des Grecs; 3° que les uns avaient leur siège à Ptolémaïs (*Psoi*) de Thébaïde et les autres à Alexandrie, dans des milieux où l'influence grecque se faisait sentir plus vivement; 4° que ces sacerdoces étaient annuels et éponymes à la façon grecque. Tout ceci est exact.

Maintenant, nous devons ajouter que plusieurs sacerdoces de ce genre (entre autres ceux que j'ai signalés le premier sous le règne de Cléopâtre et de ses fils Soter et Alexandre, *dans la Basse-Égypte*) lui étaient encore inconnus, et qu'il ne pouvait savoir non plus l'histoire des divers sacerdoces, même usités en Thébaïde, histoire que j'ai tracée le premier (p. CLXXXVIII de ma *Chrestomathie démotique*, et qui a été confirmée complètement par Walter Otto dans sa thèse intitulée : *Die Organisation der griechischen Priesterschaft im Hellenistischen Ægypten.*

Nous savons ainsi :

1° Que le culte de Soter, alors isolé, fut d'abord institué du vivant de Soter même, à Psoi en Thébaïde, qui prit dès lors le nom de Ptolémaïs, mais qu'il ne figure dans les protocoles : 1° qu'une première fois, sous Philopator, avec l'addition des dieux Philopatres (en l'an 8, en l'an 12 et en l'an 15), c'est-à-dire à partir des conciles de l'an 7 et de l'an 8 qui l'adjoignirent d'abord au culte d'Alexandre, à Alexandrie, et créèrent le culte de sa mère, Bérénice Évergète; 2° qu'une seconde fois, sous Épiphane, qui associe son nom, comme roi régnant, au culte thébain de Soter (à l'exclusion des rois Philopatres eux-mêmes), et en même temps créa à Ptolémaïs, comme à Alexandrie, la canéphorie d'Arsinoé Philadelphe. Cela n'eut lieu, bien entendu, qu'après la conquête de la Thébaïde, par exemple dans un contrat de l'an 23, publié dans ma nouvelle *Chrestomathie*, p. 66. Quant à celui de l'an 7, que j'ai publié p. 389 de mon ancienne *Chrestomathie*, j'ai eu soin d'indiquer, en le faisant, que c'était un contrat originairement daté d'un des rois révoltés de Thèbes et qui avait été recopié sous Évergète II, avec un protocole de fantaisie, ce que prouve d'ailleurs un contrat memphite de l'an 8 et notre décret de Rosette de l'an 9.

2° Que le premier en date des sacerdoces éponymes figurant dans les contrats est la canéphorie indiquée dans un contrat 19 de Philadelphe.

3° Que le second est celui d'Alexandre et des dieux frères, établi à Alexandrie, et ne comprenant pas Soter, dont le culte était ailleurs. Nous le voyons dans les protocoles des contrats à partir de l'an 21 de Philadelphe, ou «Ptolémée, fils de Ptolémée *le dieu*». On le trouve identique dans les contrats du commencement du règne d'Évergète. Mais, à partir du décret de Canope, rendant au roi et à sa famille des honneurs particuliers, on joignit Évergète à

(l. 6) étant prêtresse d'Arsinoé Philopator Irène, fille de

Alexandre et aux dieux Adelphes. A la suite d'un décret du même genre, à partir de l'an 7, Philopator, qui n'était pas indiqué pour le sacerdoce en question au commencement du règne, y est joint (ainsi que sa femme, bien entendu). A partir de l'année suivante (l'an 8), le nom d'Alexandre s'y introduit avant celui de Soter; sous le règne d'Épiphane (déjà associé à la couronne, nous l'avons vu, du vivant de Philopator), le sacerdoce reste d'abord identique, d'après les contrats. Mais, après la victoire de Lycopolis en l'an 8, il s'introduit lui-même dans ce culte sous le nom de Ptolémée le victorieux (le maître du *χορεs*), comme il y sera sous le nom d'Épiphane à partir du décret de Rosette, en l'an 9. Son exemple paraît ensuite suivi; car, sans décret, et dès le début de leurs règnes, Philométor et Évergète figurent dans ce sacerdoce. Évergète II y introduit, avant Philométor, le dieu Eupator dès l'an 33, comme Soter II y introduira d'abord, après Philométor et avant Évergète II, le dieu «nouveau Philopator», les dieux sauveurs, la déesse Évergète Philométor Soter (*θεᾶς Εὐεργέτιδος καὶ Φιλομήτορος Σωτῆρος*), et en faisant de ce prêtre d'Alexandre le page sacré (*ἱερὸς πῶλος*) de la grande Isis, mère des Dieux. Ajoutons qu'à partir d'un certain moment du règne d'Evergète II, on prend l'habitude de supprimer le nom du fonctionnaire qui était prêtre d'Alexandre et que, réunissant, au moins en Thébaïde, le culte de Ptolémaïs (auquel tous les rois avaient été aussi associés successivement) à celui d'Alexandrie, on se borne souvent à ajouter : «comme cela est établi à Alexandrie et à Ptolémaïs en Thébaïde». Sous Ptolémée XII, on procédera plus radicalement encore en supprimant du protocole des contrats tous les sacerdoces groupés encore plus sommairement.

4° Le troisième sacerdoce éponyme général est l'athlophore de Bérénice Évergète. Il figure à partir de l'an 8 de son fils Philopator (en l'an 7, il n'existait pas encore), c'est-à-dire qu'il est contemporain de l'adjonction d'Alexandre au sacerdoce de Soter.

5° La prêtresse d'Arsinoé Philopator, mère d'Épiphane, figure dans les contrats de son règne à partir de l'an 2. Letronne notait déjà l'opinion de Champollion-Figeac, d'après laquelle, à la différence de tous les autres sacerdoces ptolémaïques, celui-ci serait perpétuel. Cette opinion a reçu de nouvelles confirmations, du moins en ce qui touche Irène, fille de Ptolémée, qui paraît l'avoir occupé bien longtemps. Dans la version démotique du décret de Philée, le nom de son père Ptolémée est entouré du cartouche. Est-ce la cause de cette exception et devons-nous voir en Irène une fille plus ou moins légitime de Philopator? Ce qui paraît bien certain, c'est que la prêtrise en l'honneur de la mère d'Épiphane a été instituée sans décret d'un concile général, au moment où le roi était encore un petit enfant dont on tenait peu de compte.



IMPRIMERIE NATIONALE.

Ptolémée, du mois xandique[1] le 4; et du mois des Égyptiens, méchir, le 18 :

DÉCRET[2].

Les grands prêtres[3] et les prophètes, et ceux qui pénètrent dans le sanctuaire[4] pour l'habillement des

(l. 7) dieux et ptérophores, et les hiérogrammates et tous les autres prêtres qui, des temples du pays, s'étaient rendus à Memphis[5] auprès du roi pour la panégyrie de la réception de la

[1] A propos du mois de xandique, Letronne essaie de démontrer la priorité de la version grecque de Rosette, tout en reconnaissant que les Grecs «dataient d'ordinaire par les mois égyptiens». Le mois grec n'est ici qu'une sorte de luxe officiel. «Un second indice de la priorité de la rédaction grecque» lui paraît résulter «de la marche observée dans ce long protocole». Ici, j'avoue que je ne comprends pas, car «l'enchevêtrement» n'existe que dans le grec, alors que l'égyptien suit l'ordre logique. Letronne, après de longs développements, sentit lui-même qu'il s'engageait mal; car il conclut : «Quel que soit celui des deux textes, le grec ou l'égyptien, qui ait été rédigé le premier, chacun des deux rédacteurs a suivi l'ordre qui était usité dans la langue dont il se servait. Il n'y a donc rien à conclure de cette circonstance pour la question de priorité.» Je suis entièrement de cet avis.

[2] A propos du mot ψήφισμα «décret», qu'il détache pour ainsi dire, Letronne fait un résumé des faits de l'histoire d'Épiphane. Nous avons assez dit plus haut en quoi son système diffère du nôtre, ce que la suite de ce mémoire nous permettra de développer encore.

[3] Nous avons dit sur ces prêtres tout ce que nous avions à dire à propos de la version démotique, en nous servant déjà des données fournies par Letronne.

[4] A propos du mot ἄδυτον, Letronne fait remarquer que, selon Hésychius, c'était la pièce la plus reculée (το ἀπόκρυφον μέρος τοῦ ἱεροῦ), celle où l'on plaçait les statues des dieux, et il fait remarquer que telle était la disposition des temples, notamment celui de Kalabsché en Nubie.

[5] Letronne se demande ici dans quel temple. C'est là une question à laquelle ont répondu nos textes hiéroglyphiques. Maintenant, le palais des conciles était-il une dépendance du temple de Ptah ou du Serapeum comprenant lui-même toute une ville à part avec un Astarteium, un Anubeium, etc.? C'est là une question qui préoccupe beaucoup Letronne et à laquelle nous ne saurions répondre. La ville entière de Memphis est appelée dans les bilingues *Hat*

(l. 8) couronne de Ptolémée, toujours vivant, chéri de Phtha, dieu Épiphane, Eucharistе, laquelle il a reçu de son père, réunis dans le temple de Memphis, ce même jour, ont dit :

(l. 9) Considérant[1] que le roi Ptolémée, toujours vivant, chéri de Phtha, dieu Épiphane, Eucharistе, issu du roi Ptolémée et de la reine Arsinoé, dieux Philopators, a comblé de bienfaits les temples et

(l. 10) ceux qui y demeurent et tous ceux qui sont rangés sous sa domination; qu'étant dieu, fils d'un dieu et d'une déesse, comme Horus le fils d'Isis et d'Osiris qui a vengé[2] son père Osiris; envers les dieux

(l. 11) plein d'une piété généreuse, il a consacré aux temples des revenus[3] en argent et en vivres[4] et supporté de

*Ka Ptah* «le sanctuaire de l'esprit de Ptah», comme Apis, l'hôte du Serapeum, «la deuxième vie de Ptah». Ce dieu domine tout à Memphis par conséquent.

[1] Letronne dit : «*ἐπειδή*, formule ordinaire du considérant, comme *ἐπεί* dans tous les décrets grecs, est placé de même après le protocole de la date et après *εἶπεν* ou *εἶπαν*. Ce sont encore les formes grecques toutes pures.» Ceci est vrai : et il est non moins vrai qu'on a *forgé*, en égyptien de l'époque ptolémaïque, des mots hiéroglyphiques ou démotiques, très explicables d'ailleurs par le jeu des étymologies égyptiennes, pour rendre, d'une façon un peu contournée, cette locution grecque; ces mots profondément entrés dans la langue usuelle, même en dehors des décrets, sont, en hiéroglyphes, tantôt *t'er uti* «depuis que», tantôt *mtottiuun* «de la main de l'être», répondant en démotique à *ntotχeperf* qui a le même sens.

[2] Letronne, pour *ὁ ἐπαμύνας τῷ πατρί*, insiste sur le sens de *ἐπαμύνειν τινί* signifiant constamment *porter secours, venir en aide à quelqu'un, venir à sa défense*, et qui, à l'égard d'un mort, a pris ici la nuance nouvelle de *venger* sa mémoire. C'est exactement le sens qu'a ici le démotique *kef* = ΚΒΑ «venger» dont le traducteur s'est inspiré.

[3] Le mot «revenus, contributions *ou* produits des impôts» *προσόδους* n'est pas dans l'égyptien qui suppose des cadeaux sans répétition : ce qui est d'ailleurs plus exact. Letronne assimile, dans une note, ces *πρόσοδοι* aux *συντάξεις* qu'on rencontre plus loin. C'est une erreur : nous le verrons, et même pour les *συντάξεις* on ne saurait songer à des centimes additionnels.

[4] Letronne dit ici fort exactement que *σιτικός* opposé à *ἀργυρικος* a un sens beaucoup plus étendu que celui de «(revenus) en blé». C'est toujours la

grandes dépenses pour amener la sérénité [1] en Égypte et pour rétablir les temples [2];

(l. 12) il a manifesté à toutes ses forces (militaires) [3] ses sentiments d'humanité; d'entre les revenus publics et les

distinction que nous avons établie entre la *τράπεζα* ou banque d'argent, en démotique *sechen*, et le *θησαυρός* ou magasin royal des produits en nature, en démotique «porte du roi» ou «porte des blés». Cette distinction, sous d'autres noms, est d'époque pharaonique. A l'époque romaine les «annones» au moyen desquelles on payait certains fonctionnaires étaient aussi en parallélisme avec les traitements en argent.

[1] Letronne fait remarquer combien est rare en prose le sens figuré de *εὐδία* «sérénité», opposé d'ordinaire à *χειμών* «tempête»; le mot égyptien *gereh* ou *sgereh* au factitif (copte ⲤϬⲢⲀϨⲦ) a une nuance analogue, bien que plus vague.

[2] Letronne dit ici : «l'ordre en tout ce qui concerne le culte», et il met en note : «Tout ce que Ptolémée a fait pour ces temples, est exposé plus bas (l. 33, 34). Les mots *τὰ ἱερά* désignent donc ici, non les temples, mais les *choses sacrées*, le *culte* qu'on y célébrait. Villoison ne laisse aucun doute sur ce point. Dans l'autre sens on n'aurait pas employé *καθίσταμαι*.» J'en suis bien fâché pour Villoison, mais il s'agit bien des temples, *naarpi* en démotique et *χent* en hiéroglyphes. Le verbe *καθίσταμαι* a d'ailleurs le sens exact du verbe démotique *smen* (ⲤⲘⲚ) et du verbe hiéroglyphique *stat* «rendre solide».

[3] Letronne traduit : «Il a manifesté de toutes ses forces ses sentiments d'humanité»; et il dit en note : «*φιλανθρωπεῖν* est pris au sens neutre pour *φιλανθρώπως ἔχειν*... Les mots *ταῖς ἑαυτοῦ δυνα μέσιν πάσαις* signifient à la lettre : «de toutes ses forces». Selon Champollion l'égyptien dit : «ceux qui sont dans son attribution royale» c'est-à-dire dans tout son royaume. Mais je doute que le grec soit susceptible d'un tel sens. Le rédacteur aurait dit en ce cas : *ἐν τῇ ἑαυτοῦ βασιλείᾳ περὶλ. πάσῃ*, ou bien avec l'accusatif : *τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν περὶλ. πᾶσαν*. Il y a donc encore ici discordance entre les deux textes. L'un des deux rédacteurs n'a pas entendu l'autre. Lequel? Cela est facile à décider. A la ligne 9 et 10 la même expression «qui est dans ses attributions royales» est bien rendue dans le grec par *οἱ ὑπὸ τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν τασσόμενοι*. Pourquoi donc le traducteur grec l'aurait-il rendue si différemment deux lignes après? Il est, au contraire, évident que la locution grecque *ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσι πάσαις* n'a pas été traduite exactement par le scribe égyptien qui l'a crue synonyme de la première, bien qu'elle ne le soit pas.» A ceci il y a deux choses à répondre : 1° que la traduction de Champollion est inexacte. Il n'y a pas : «qui *sont* dans toute, etc.» mais «à ceux qui sont sous les *armes* (ⲦⲰⲔ) dans toute sa puissance suprême». A cette leçon du

impôts établis en Égypte il a supprimé définitivement quelques-uns et allégé d'autres [1], afin que le peuple et tous les autres

(l. 13) fussent dans le bonheur sous son règne [2]; les sommes que redevaient au trésor les habitants de l'Égypte et ceux du reste de son royaume, lesquelles étaient fort considérables, il en a fait une remise générale; quant à ceux qui avaient été

démotique correspond le texte hiéroglyphique conservé par Naucratis : «Il fit cadeaux ( ) aux soldats ( = ) qui sont dans toute sa grande puissance»; 2° que les mots *ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν πάσαις*, au lieu de posséder la signification adverbiale abstraite que leur attribue Letronne, représentent le régime de *πεζιλ*. Personne n'ignore que *δυνάμεις* a souvent le sens de «forces militaires». Accord complet par conséquent.

[1] Letronne dit : «A l'égard de la suppression et de la diminution d'impôts, la même distinction existe dans l'édit de Tibère Alexandre, exprimée par les mots *ἀτέλεια* et *κουφοτέλεια* représentant : l'un l'impunité entière et l'abolition d'un droit perçu, l'autre l'allégement de tel ou tel autre droit.» Notons que le grec suit ici l'ordre démotique pour la suppression et la diminution. Les hiéroglyphes de Naucratis suivent l'ordre contraire. Historiquement nous savons qu'en effet Épiphane a diminué certains impôts. Je citerai l'ancien impôt du dixième perçu sous Darius par les sanctuaires et ensuite par les rois ses successeurs. Épiphane le réduisit au vingtième, mais Évergète II le rétablit à l'ancien taux.

[2] *ὅπως ὅ τε λαὸς καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἐν εὐθηνίαι ὦσιν ἐπὶ τῆς ἑαυτοῦ βασιλείας.* 1° Letronne fait entre *ὁ λαός καὶ οἱ ἄλλοι πάντες* une distinction ingénieuse. Par *λαός* «peuple» il entend les laboureurs et les artisans; *οἱ ἄλλοι* «les autres» deviennent pour lui «tout ce qui n'était pas le peuple, tels que les militaires, les employés et les prêtres». Malheureusement la version hiéroglyphique de Naucratis substitue «les soldats» à *λαός*. Le démotique a répondant à «les gens du commun, le peuple». Mais *mer* est employé avec le double sens de «peuple» et de «soldats» même dans les décrets trilingues; 2° par *εὐθηνία* il entend «l'abondance», sens fréquent. Mais le démotique a *eunofre* «étant heureux», sens dont le mot grec est susceptible, et les hiéroglyphes *kerehu* qui signifie, nous l'avons vu, «tranquille»; 3° pour la fin, Letronne dit : «La distinction entre les deux locutions *ἐπὶ τῆς βασιλείας* et *ἐν τῇ βασιλείᾳ* faite par Villoison est très juste; l'une signifie *sous le règne*, l'autre *dans le royaume*» (ce que l'égyptien rend : «dans sa puissance suprême entière», tandis que «le règne» est rendu par «en son jour de roi»).»

(l. 14) emprisonnés et ceux à qui l'on avait intenté procès depuis très longtemps, il les a délivrés de toute réclamation [1]; il a ordonné en outre que les revenus des temples et les contributions qui leur étaient accordées chaque année tant en

(l. 15) vivres qu'en argent, ainsi que les parts équitables attribuées aux dieux sous son père [2] sur les vignobles, les jardins et les autres terrains qui appartenaient aux dieux,

(l. 16) resteraient sur le même pied; relativement aux

[1] Letronne dit : «*βασιλικὰ ὀφειλήματα* comprend ici tout ce qui était dû au trésor à un titre quelconque... La même idée exprimée presque dans les mêmes termes se retrouve dans Polybe (XXV, 5, 3) : *παρέλυσε δὲ καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ τῇ Μακεδονίᾳ τῶν βασιλικῶν ὀφειλημάτων ἀφῆκε δὲ καὶ τοὺς ἐν ταῖς φυλακαῖς ἐγκεκλεισμένους ἐπὶ βασιλικαῖς αἰτίαις.*» Letronne affirme, d'ailleurs, qu'il ne s'agit que de prisonniers pour dettes royales. Le texte hiéroglyphique de Naucratis est plus général et s'applique aux prisonniers pour fautes. Le mot à mot porte : «Il protégea les pris (*sic*), étant en prison, rejetant personne quelconque d'eux en faute ([hieroglyphes] NOIN *labi*) de leurs actes en totalité.» Il n'en est pas moins vrai que, comme le dit et le prouve Letronne, il y avait prise de corps pour les dettes au roi, tandis qu'en vertu du code de Bocchoris, confirmé par les contrats démotiques, la prise de corps était interdite en droit égyptien pour les dettes des particuliers. L'amende au roi seule spécifiée d'avance pouvait, sous les Lagides, permettre ce résultat.

[2] Letronne traduit et commente comme s'il s'agissait des terres qui appartenaient aux dieux sous son père, tandis qu'on parle des parts convenables faites sous son père sur les terrains appartenant traditionnellement aux dieux. Ce que dit d'ailleurs notre grand helléniste pour les entreprises des Lagides sur les biens des temples est parfaitement exact, bien que l'abus n'ait pas commencé sous eux. La chronique démotique de Paris nous apprend que ces entreprises ont débuté sous Amasis, en vertu des décisions de l'assemblée nationale convoquée par lui. Les parts congrues se retrouvent dans notre ancien droit pour ce qu'on laissait aux moines sur les biens des monastères, après les prélèvements de l'abbé commendataire, etc. Ces parts étaient en Égypte tellement insuffisantes qu'on avait été obligé de les compléter à l'aide de *συντάξεις*, mot conservé par notre texte démotique pour désigner les contributions complémentaires accordées au culte par le roi : (les profits des dieux, en argent et en blé, livrés au sanctuaire, comme dit le texte hiéroglyphique). Ce mince budget des cultes, remplaçant les anciens biens territoriaux du clergé, est précisément le moyen terme imaginé par l'Assemblée constituante. On sait que, de notre temps, on n'a pas tenu compte de ce contrat de dédommagement et que le dépouillement a été plus total encore.

prêtres, il a ordonné encore qu'ils ne payassent rien pour le τελεστικόν[1] que ce à quoi ils étaient imposés jusqu'à la première année sous son père[2] : il a, de plus, affranchi ceux d'entre les

(l. 17) tribus sacrées, de la descente annuelle à Alexandrie[3] ; il a ordonné également de ne pas faire la presse pour

[1] Letronne traduit : «à la caisse télestique» en sous-entendant ταμεῖον. Il reconnaît pourtant qu'on peut voir dans τὸ τελεστικόν le droit lui-même (c'est le sens vrai). Il ajoute : «Donnant à τελεστικόν son sens étymologique, celui de «perfection» ou de «complément», je présume que c'est le droit payé pour devenir prêtre : πρὸς τὸ ἱερέα τέλειον γίνεσθαι, comme parle Horapollon (I. 39).» On a vu plus haut que notre texte démotique portant «pour faire prêtre» a donné complètement raison à Letronne et tort à Ameilhon et Pahlin qui voulaient voir ici un droit payé par les prêtres pour leur initiation aux mystères.

[2] «Selon le sens donné jusqu'ici à ce passage, Ptolémée Épiphane aurait rétabli ce droit sur le pied où il était resté jusqu'à la première année de son père. Ce serait là une tournure assez délicate pour faire un compliment à l'un sans nuire à la mémoire de l'autre, car il résulterait assez clairement de ce passage, ainsi entendu, que Philopator en montant sur le trône avait fait subir à ce droit une augmentation qui s'était maintenue pendant tout son règne, et que son fils avait rétabli le droit tel qu'il était avant l'augmentation, c'est-à dire avant le commencement (la première année) du règne de Philopator. . .» (L.) Malheureusement pour l'explication, assez contournée, que donne ensuite Letronne, cette supposition de ses prédécesseurs est bien la vérité. Les textes égyptiens le prouvent, ainsi que les contextes historiques, si je puis m'exprimer ainsi. Les exigences fiscales de Philopator, ce roi dépravé, étaient immenses et elles ont été cause de l'insurrection générale qui eut lieu à sa mort. L'argent était devenu si rare que Philopator substitua l'étalon de cuivre à l'étalon d'argent, je l'ai démontré depuis longtemps. Le décret de Rosette laisse supposer de plus que c'est Philopator qui organisa aussi le régime *général* des parts congrues que les tuteurs d'Épiphane avaient voulu d'abord étendre encore, ce qui avait augmenté les mécontentements. A sa majorité Épiphane en revint donc au tarif de Philopator.

[3] «Il semble naturel que les divers collèges fussent astreints à envoyer annuellement des députés pour traiter des affaires communes à l'ordre sacerdotal; et c'est ainsi que jadis tous les nomes envoyaient au labyrinthe des députés qui traitaient des affaires générales du pays (Strabon, XVII, p. 811).» (L.) La plus célèbre de ces assemblées nationales est celle que réunit Amasis et qui a si longtemps siégé pour révolutionner les temples et le pays (voir mes Études sur cette assemblée *kibut'a* ou *kibuts* dont la chronique démotique, la

la marine[1]; des toiles de byssus livrées dans les temples au trésor royal,

célèbre inscription hiéroglyphique relative à la dernière guerre et à la mort d'Apriès, et les contrats contemporains nous ont permis de rétablir en bonne partie les actes). En ce qui concerne les conciles annuels, voir plus haut. — Letronne insiste aussi sur l'expression *τοὺς ἐκ τῶν ἱερῶν ἐθνῶν* qui l'embarrassait fort : «*ἱερὰ ἔθνη*, désignera, soit les prêtres de l'Égypte divisés par provinces ou nomes, lesquels auraient envoyé chacun une députation séparée à Alexandrie; soit les prêtres divisés par classes, à savoir : ceux qui dans toute l'Égypte desservaient le culte de telle ou telle divinité, à titre de grands prêtres, de prophètes, de stolistes, etc. De ces explications, la seconde me paraît être la seule conforme à l'énumération faite plus haut. Il est probable que l'on voulait faire délibérer leurs corporations diverses sous les yeux de l'autorité et soumettre leur gestion ou leur conduite à un contrôle exercé par quelque pontife suprême *résidant à Alexandrie*; une inscription du temps d'Adrien fait mention en effet, d'un L. I. Vestinus, *ἀρχιερεὺς Ἀλεξανδρείας καὶ Αἰγύπτου πάσης* (voir mes *Recherches*, p. 225)... » (L.) Commençons par dire que ceci n'est que d'époque romaine. On avait pris alors l'habitude de tout centraliser à Alexandrie où résidait le prêtre archidicaste de toute l'Égypte etc., sans cesse mentionné dans les papyrus grecs de cette période et qui succédait à l'archidicaste, président d'un tribunal suprême des 30 juges ou 30 *suteni* mentionné par Diodore et dont la cour paraît avoir alors disparu. A l'époque ptolémaïque, la capitale religieuse était Memphis, dont le grand prêtre couronnait le roi à *Memphis* même et remplissait le rôle de grand aumônier, comme nous l'avons prouvé d'après les inscriptions hiéroglyphiques et démotiques contemporaines des derniers Lagides (voir *Un prophète d'Auguste et sa famille*). Ainsi que nous l'avons dit plus haut, les conciles généraux de l'Égypte avaient lieu annuellement à Memphis dans un lieu déterminé, et c'était après le concile et pour en rendre compte que les prêtres allaient ensuite trouver le roi à Alexandrie. Quant aux *tribus sacrées* (*φυλαί*), nommées *sa* en hiéroglyphes et en démotique, elles sont sans cesse nommées dans les inscriptions et les papyrus de ces deux langues, tout autant que par le décret trilingue de Canope, qui porta leur nombre de quatre à cinq et nous donne de nombreux détails sur leur mode de recrutement, leurs ethnarques et les familles de leurs membres, dont les femmes bénéficièrent aussi de certains revenus. Les notaires ou monographes écrivaient en Thébaïde au nom du dieu local, du roi régnant et des prêtres des cinq classes ou tribus du principal sanctuaire. En dépit de tout cela, nous nous rendons peu compte du principe même qui présidait à cette division en tribus.

[1] Letronne traduit *μὴ ποιεῖσθαι τὴν σύλληψιν τῶν εἰς τὴν ναυτείαν* par «ne plus lever la contribution pour la marine», et il ajoute en note : «Weston croyait que le mot *σύλληψις* signifie ici quelque chose de semblable à la *presse des matelots* en Angleterre.» Il repousse cette explication qui est pourtant la

(l. 18) il a remis les deux tiers[1]; et tout ce qui était précédemment négligé, il l'a rétabli dans l'état convenable; veillant à ce que tout ce qu'il était d'usage de faire pour les dieux fût exécuté comme

(l. 19) il convient; en même temps il a distribué à tous la justice comme Hermès deux fois grand[2]; il a ordonné en

vraie. Le texte démotique porte : «Il ordonna de ne pas prendre *homme* de force»; le texte hiéroglyphique de Naucratis : «Il fit délivrer les hommes de la marine».

[1] Champollion avait cru lire «les portions» pour le sigle, bien connu maintenant, des deux tiers. Letronne, se basant sur cette erreur, en conclut que l'original du décret est le grec. Letronne insiste aussi sur le byssus qui est le lin, et non le coton, comme on le croyait jusqu'aux analyses de Thompson et Bawer. On est revenu récemment encore là-dessus et toujours dans le sens indiqué par Letronne.

[2] A propos de l'expression Ἑρμῆς μέγας καὶ μέγας (dont l'équivalent démotique est «Thot, le grand, le grand», tandis que les hiéroglyphes ne portent que le nom même de Thot), Letronne donne une excellente note sur l'Hermès trismégiste. Il démontre : 1° que ce titre pour Hermès ne se trouve que dans le fragment de Sanchoniation, au plus tôt fabriqué dans le IIe siècle de notre ère, dans la lettre prétendue de Manéthon à Ptolémée Philadelphe, qui n'a pu être écrite avant le IIIe siècle de notre ère et probablement à la même époque que la plupart des traités mis sous le nom d'Hermès où ce titre τρισμέγιστος se trouve souvent, et enfin dans Lactance (IVe siècle); 2° que «les doubles superlatifs dont Champollion n'a jamais trouvé d'exemples, tels que τρισμέγιστος (dont le premier exemple au féminin se trouve dans l'édit de Tibère Alexandre), sont étrangers à la langue sacrée égyptienne. On conçoit difficilement comment ils auraient été exprimés en hiéroglyphes, le superlatif simple l'étant déjà par l'idée de grand répété trois fois (dont Champollion, *Panth. égypt.*, pl. XV, n° 3. avait déjà relevé un exemple pour Thot). C'est une exagération à laquelle la langue grecque se prêtait, au contraire, très facilement et qui ne se trouvera peut-être qu'en grec.» Nous ajouterons : 1° que dans les rituels de basse époque on trouve déjà répondant à Ἑρμῆς μέγας καὶ μέγας, et qui paraît avoir précédé Thot trois fois grand, μέγας καὶ μέγας καὶ μέγας, comparable, Letronne l'a dit, à l'*Hermes solus* et *ter unus* de Martial, surtout connu à l'époque romaine et encore simplifié plus tard dans l'Hermès trismégiste grec; 2° que le culte de Thot ou Hermès s'est beaucoup développé à la basse époque, ainsi que je dis dans un travail qui paraît en ce moment même dans le *Journal asiatique*. Les papyrus démotiques nous parlent sans cesse, et de plus en plus, de livres attribués à Thot et renfermant toute science,

outre que ceux qui reviendraient[1] parmi les gens de guerre et autres qui

(l. 20) avaient manifesté des sentiments hostiles dans les temps de la révolution[2] restassent en possession, en arrivant, de leurs propres biens; il a pourvu[3] à ce que des corps de

comme les livres hermétiques grecs dont ils sont contemporains. Plus tôt, les livres qu'on retrouvait n'étaient pas attribués à Thot. Les sanctuaires d'Hermopolis avaient de plus en plus étendu leur influence. Le culte de celui qui était d'abord simplement le patron des scribes et le greffier du jugement de l'âme, s'était généralisé et transformé gnostiquement dans toute l'Égypte et en dehors de l'Égypte même, parallèlement avec le culte d'Isis, détaché pour ainsi dire de sa triade primitive et qui, avant de pénétrer partout, était devenue d'abord la patronne des rois éthiopiens des Nubiens et de Philée.

[1] Letronne traduit cette phrase : *προσέταξεν δὲ καὶ τοὺς καταπορευομένους ἔκ τε τῶν μαχίμων καὶ τῶν ἄλλων τῶν ἀλλότρια φρονησάντων ἐν τοῖς κατὰ τὴν ταραχὴν καιροῖς κατελθόντας μένειν ἐπὶ τῶν ἰδίων κτήσεων* par : «il a ordonné en outre que les *émigrés revenus*, gens de guerre et tous autres, qui auraient manifesté des sentiments hostiles dans les temps des troubles, conservent les biens en la possession desquels ils sont rentrés.» Il ne pouvait se figurer, en effet que ces temps de troubles duraient encore et que cette mesure était prise pour détacher les soldats, etc., du parti de la révolution. Il dit : «*τοὺς καταπορευομένους — κατελθόντας*; ces deux participes se rapportent à la même idée: celle d'émigrés rentrés. On aurait pu la rendre ainsi : *κατελθόντας εἰς τὰς ἰδίας κτήσεις μένειν ἐπ' αὐτῶν*.» Cette correction serait très bonne si le sens était celui que supposait Letronne. Malheureusement il n'en est pas ainsi. Aussi le démotique porte-t-il : «Il ordonna aussi au sujet de ceux qui viendront (*sic*) parmi les hommes de guerre et le reste des hommes qui furent (*sic*) en autre armée dans la révolution qui fut en Égypte, de les faire aller en leurs lieux en sorte que leurs biens fussent pour eux.»

[2] «On disait : *οἱ κατὰ τὴν ταραχὴν καιροί*, comme nous disons : «à l'époque «de la révolution». Ce sont des termes qui, bien que vagues en eux-mêmes, ont pour les contemporains un sens précis et déterminé.» Ceci est très juste. Seulement Letronne, qui cite ici le passage du papyrus premier de Turin relatif à la révolution (*ταραχή*) qui éclata en la première année d'Épiphane, croit que cette révolution a été éteinte de suite en Thébaïde et il la sépare absolument de l'insurrection de Lycopolis qui n'en était qu'une des suites. La révolution ne devait être finie en Thébaïde que beaucoup plus tard, ainsi d'ailleurs que dans diverses autres provinces d'Égypte. Dans ce paragraphe on essayait d'en détacher les partisans, au moins en partie.

Letronne insiste beaucoup sur l'ordre chronologique : 1° la *ταραχή* de l'an 1er d'Épiphane (qu'il croit apaisée de suite); 2° trois ou quatre ans après,

cavalerie et d'infanterie et des vaisseaux fussent envoyés contre ceux qui s'étaient avancés

(l. 21) contre l'Égypte, tant par terre que par mer, supportant de grandes dépenses en argent et en vivres afin que les temples et tous les habitants de l'Égypte fussent en sûreté:

(l. 22) s'étant rendu à Lycopolis [1], celle du nome Busirite, ville dont on s'était emparé [2] et qu'on avait fortifiée contre un siège par de grands dépôts d'armes et de toute autre sorte de munitions, l'esprit de révolte s'y étant affermi depuis très long-

(l. 23) temps parmi les impies qui, rassemblés dans cette ville, avaient fait beaucoup de mal aux temples et aux habitants de l'Égypte; et ayant formé le siège de

(l. 24) cette place, il l'a environnée de retranchements, de tranchées et de murs solides; le Nil ayant fait une grande crue dans la huitième année et comme il est accoutumé de le faire [3], inondant les

la guerre d'Antiochus contre l'Égypte par terre et par mer: 3° la campagne de Lycopolis en l'an 8 et la révolte «qui y durait depuis très longtemps», ce qui doit s'entendre au moins de quatre ou cinq ans. Les révoltés, dit Letronne, avaient sans doute profité de la guerre d'Antiochus. Pour nous, l'insurrection datait de la ταραχή générale de l'an 1er d'Épiphane.

(1) Letronne fait observer qu'il y en avait deux : l'une dans la Haute-Égypte (Syout), et une dans le Delta, placée par Étienne de Byzance dans le nome et près de la branche Sebennytique, nome limitrophe de Busirite. «Cette différence ne nous oblige point à supposer l'existence d'une troisième Lycopolis; elle est seulement une preuve que des changements sont quelquefois survenus dans la circonscription des nomes.»

(2) Κατειλημμένη. «Ce mot indique que Lycopolis ne s'était pas révoltée elle-même, mais que les rebelles s'étaient emparé de cette ville.» Les textes égyptiens disent qu'elle était «dans la main des impies acéphales».

(3) «On veut dire que le Nil, habitué à inonder les terres, avait eu cette année une grande crue, c'est-à-dire au-dessus de la mesure nécessaire pour une bonne récolte» (Strabon, XVII, p. 787-788). On distinguait entre les petites ou trop faibles, les moyennes ou justes, et les grandes. Un contrat démotique nous a appris qu'une petite inondation était celle qui n'atteignait pas dix-huit mesures sur le nilomètre. Le fils était alors excusé de servir une pension à sa mère, qui venait manger chez lui ce qu'il avait. Ici, la grande inondation entravait, paraît-il, les travaux du siège.

(l. 25) plaines, le roi l'a contenu en beaucoup de lieux en fortifiant les bouches des fleuves[1], pour lesquels travaux il a dépensé des sommes non petites; après avoir établi des troupes tant de cavalerie que d'infanterie pour la garde

(l. 26) de ces fleuves[2], il a pris en peu de temps la ville de vive force et détruit tous les impies qui s'y trouvaient[3], comme Phrès[4] et Horus, fils d'Isis et d'Osiris, s'étant rendus maîtres, dans ces mêmes

[1] Ποταμοί désigne ici les canaux creusés de mains d'hommes. Letronne cite beaucoup d'exemples analogues. L'expression *iar* (ιⲁⲣⲟ du démotique) est parallèle.

[2] Letronne dit : «Le roi avait mis le siège devant la ville (ἀντικαθίσας) assez longtemps avant l'époque de la crue pour espérer de prendre la ville avant que l'inondation vînt troubler ses opérations. En conséquence il l'avait entourée d'une circonvallation (περιτειχισμός) formée, selon l'usage grec, de fosses (τάφροις) avec leur talus intérieur (χώμασι) et d'un contremur désigné ici par le mot τείχεσι. Mais le siège fut plus long qu'on ne l'avait pensé. L'inondation allait survenir. Pour parer aux inconvénients qui devaient en résulter, le roi s'occupa de retenir (κατέσχεν) le fleuve, en fermant les bouches des canaux par des digues qui empêchaient les eaux de *pénétrer dans le camp*, lequel, placé au-dessous du niveau de l'inondation, s'en trouvait cependant préservé, formant une espèce de *polder*. Mais, comme les assiégés ou leurs partisans n'auraient pas manqué de couper les digues, il les fit garder par des corps de cavalerie et d'infanterie. De cette manière le siège put continuer. La ville fut prise d'assaut en peu de temps (après l'exécution de ces travaux).» Cette explication est très ingénieuse. Mais le texte démotique, tout autrement disposé du reste, semble comprendre les choses d'une autre manière. Après avoir dit que «le roi assiégea la ville par des murs et retranchements à son extérieur à cause des impies qui étaient en dedans», il poursuit : «Le roi fit des digues aux canaux qui font aller l'eau à la ville — ce qu'aucun des rois antérieurs n'avait su faire», en ajoutant qu'il mit pour les garder de la cavalerie et de l'infanterie «à cause des inondations de l'eau» qui étaient grandes en l'an 8, et parce que les canaux inondent beaucoup de plaines et qu'il fallait les occuper pour prendre la ville. L'objectif est donc les canaux qui font aller l'eau *à la ville* et pouvaient interrompre le blocus par l'arrivée d'armées de secours. La grande inondation de l'an 8, inondant tout le pays, était une difficulté de plus.

[3] Letronne cite ici le passage de Polybe donné plus haut et sur lequel nous aurons à revenir.

[4] Le texte n'a plus que ΗΣ après ΚΑΘΑΠΕΡ; Letronne l'a complété

(l. 27) lieux, des gens révoltés auparavant; quant à ceux qui s'étaient mis à la tête des rebelles sous son père et qui avaient vexé le pays sans respecter les temples, s'étant rendu à Memphis, pour venger

par ΕΡΜΗΣ: nous le lisons ΦΡΗΣ (ΡΗ *sol*), nom égyptien du soleil (ΗΛΙΟΣ), parallèle dans notre texte à cet ΗΛΙΟΣ comme ΦΘΑ l'est à ΗΦΑΙΣΤΟΣ. En effet, le texte démotique porte *pra* «le soleil», et le texte hiéroglyphique porte *aten ra* «le disque solaire». Ici Letronne a été égaré par Champollion. Il dit: «*καθάπερ Ἑρμῆς καὶ Ὧρος*. Selon Champollion, l'égyptien porte : «comme Horus et Hermès»; c'est une faute, puisque le complément «fils d'Isis et d'Osiris» appartient à Horus et non à Hermès. Il est fort douteux que le rédacteur grec se fût aperçu de cette erreur et, s'il l'avait trouvée dans l'original, il l'aurait reproduite. C'est un nouvel indice que la rédaction grecque est la première; le scribe égyptien aura fait encore ici un *lapsus*.» Rien de tout cela n'est exact, puisque le démotique, seul connu ici de Champollion, porte : «comme l'action de faire du Soleil et d'Horus, fils d'Isis, contre ceux qui ont fait impiété dans les lieux nommés primitivement»; ce que le texte hiéroglyphique de Naucratis rend: «comme l'action de faire d'Atenra et d'Horus, fils d'Isis, contre les impies qui avaient agi en ces lieux». Pour la dernière partie de cette phrase rendue en grec : *ἐχειρώσαντο τοὺς ἐν τοῖς αὐτοῖς τόποις ἀποστάντας πρότερον*, Letronne se demande si les prêtres n'ont pas, à dessein, donné une couleur mythique à quelque événement de l'histoire : les luttes contre les Pasteurs ou quelque guerre antérieure contre des envahisseurs. Mais il faut remarquer que, si tel est le cas, on ne doit pas en accuser les prêtres contemporains d'Épiphane, mais, nous le verrons, leurs prédécesseurs très lointains. En effet, du temps de Rosette, on n'a fait qu'appliquer un ancien mythe religieux aux événements actuels, absolument comme on l'avait fait dans le décret de Canope pour la fille du roi morte tout d'un coup et qu'on assimile à la fille du soleil qui est aussi sa prunelle, dont on célébrait la fête. Les deux luttes auxquelles on faisait ici allusion et qui, selon la tradition, avaient eu lieu dans les mêmes lieux ou du moins dans la Basse-Égypte sont celles : 1° d'Horhut ou Aroéris contre Seth ou Sutekh; 2° d'Horsièsis contre le frère et meurtrier de son père Osiris, dont Plutarque nous raconte encore la légende. Hut, d'après les figurations supérieures des stèles, est le nom du disque solaire, à corps parfois de scarabée et ailé. Il était devenu Hor-hut et avait été assimilé à Haroeris ou Horus l'ancien, évidemment par parallélisme avec Horus fils d'Isis. Sa lutte avec Seth, le dieu des Pasteurs et de la Basse-Égypte, pour lequel les Ramessides, descendant des Pasteurs, avaient conservé un culte particulier, symbolise bien certainement, comme le pense Letronne, la lutte des Thébains contre les Pasteurs. Il faut noter, en effet, que Seth, l'animal typhonien, devenu plus tard le diable, était pour ses adeptes un dieu bon. Aussi était-il

(l. 28) son père et sa propre couronne, il les a punis comme ils le méritaient, à l'époque où il vint pour célébrer les cérémonies prescrites pour la réception de la couronne; de plus, il a remis ce qui, dans

(l. 29) les temples, était dû au trésor royal jusqu'à la huitième année [1], montant, tant en vivres qu'en argent, à une quantité non petite: pareillement il a remis la valeur des toiles de byssus qui n'avait pas été fournies au trésor royal

(l. 30) et les différences [2], en vue de la vérification de celles qui ont été livrées jusqu'à la même époque: il a affranchi les temples du droit d'artabe [3] par aroure de terre sacrée; de même

(l. 31) quant au keramion par aroure de vignobles; il a

réuni avec son adversaire dans l'appellation globale : les dieux Horus. Tous les *Baal* sémitiques prenaient en hiéroglyphes le déterminatif de l'animal typhonien représentant les divinités du Nord. Il n'en est pas moins vrai que ce mythe avait sa place dans la religion d'alors. Nous en possédons en hiéroglyphes la légende. Horus fils d'Isis recommença sans doute la même guerre contre le principe du mal en vengeant son père Osiris, dont le nom est intercalé ici par le grec — sans doute, selon l'hypothèse de Letronne, pour faire parallélisme avec Philopator que son fils Épiphane vengeait.

(1) Letronne fait remarquer que dans *ἕως τοῦ ὀγδόου ἔτους, ἕως* doit s'entendre jusqu'à y compris la huitième année, c'est-à-dire non pas jusqu'au commencement de la huitième, mais jusqu'au commencement de la neuvième, date de son couronnement. Mais le commencement de la neuvième est thot et non méchir, date du couronnement. Depuis la prise de Lycopolis, la mesure avait cessé d'avoir ses effets dans cette région sans doute.

(2) Pour les mots *τὰ διάφορα*, nous rétablissons l'ancienne traduction «les différences» qui a été combattue par Letronne voulant y voir un synonyme d'*ἀνάλωμα* et traduisant les *frais* de vérification. Pour *πρὸς τὸν δειγματισμόν* «pour la vérification», Letronne a parfaitement raison. Il s'agit de la vérification, faite après coup, de ce qui a été livré, avec notation des différences, au préjudice du trésor. L'égyptien porte en hiéroglyphes : «l'omission ( ⲥⲁⲁⲧ *omittere*) des pièces, pour les tissus d'eux, jusqu'à ce temps», et le démotique : «l'omission (*set*) des pièces celles-là qu'ils ont remises jusqu'au temps nommé».

(3) Voir ce que nous avons dit à propos des versions égyptiennes, p. 224, n. 3.

fait beaucoup de donations à l'Apis [1], au Mnévis et aux autres animaux[2] sacrés en Égypte, prenant beaucoup plus de soin que les rois ses prédécesseurs en ce qui concerne

(l. 32) ces animaux en toutes circonstances; et ce qui était nécessaire à leur sépulture, il l'a donné largement et noblement, ainsi que les sommes accordées pour leur culte particulier, y compris les sacrifices, panégyries et autres cérémonies prescrites;

(l. 33) les privilèges des temples et de l'Égypte, il les a maintenus sur le même pied, conformément aux lois; il a embelli l'Apeium[3] de magnifiques ouvrages, ayant dépensé pour ce temple, d'or, d'argent

[1] Letronne donne ici une bonne note sur le bœuf Apis, de Memphis, le bœuf Mnévis, d'Héliopolis, dont l'archentaphiaste, habitant Memphis, était commun, ainsi que le prouvent, outre un papyrus grec de Leide cité par lui, deux curieux papyrus démotiques publiés par moi et contenant la correspondance des prêtres des deux sanctuaires à propos de cet archentaphiaste. Ce qui étonne Letronne, c'est ce titre d'*Osorapis* (*οσοραπις*), assimilé à Sérapis, porté alors par Apis, comme Osormnévis (*οσορμνευις*) par Mnévis. Il dit, il est vrai : «Ils étaient consacrés, l'un à la lune (Isis), l'autre au soleil (Osiris), quoique, selon Diodore de Sicile, on les considérât tous deux comme consacrés à Osiris (I, 21).» Mais ce n'est pas là la vraie raison. Au point de vue égyptien, le bœuf était le seul des animaux sacrés qui devenait à sa mort, comme l'homme justifié auquel il est en quelque sorte assimilé, un autre Osiris. Les textes du Serapeum distinguent ainsi toujours Apis vivant, habitant le temple du Serapeum proprement dit et qui était nommé «la seconde vie de Ptah», et Osor Apis, Apis mort, habitant la tombe d'Apis.

[2] Les textes égyptiens portent les autres bœufs; tel était l'Onuphis ou Pacis, adoré à Hermonthis. Voir Letronne et Jablonsky.

[3] Letronne insiste sur ce point qu'il s'agit toujours surtout de Memphis. «On dit qu'il a étendu ses bienfaits à tous les temples de l'Égypte, mais on n'en nomme pas un seul de Thèbes — nous en savons la raison — ou d'aucun autre lieu. L'Apeium, dont on parle ici, est le Temple qui existait, comme les papyrus nous le montrent, dans l'enceinte du Serapeum.» L'Apeium est nommé, dans le texte hiéroglyphique, «le sanctuaire d'installation d'Apis vivant», et dans le démotique, «la demeure (*ast*) d'Apis». Quant au nom grec du Serapeum, il est tiré du dieu grec Serapis, assimilé à Osor Apis et qui, à côté d'Isis, lui correspond dans les stèles bilingues, etc. Au point de vue égyptien, ce nom n'aurait convenu qu'à la demeure d'Apis mort, dont la

(l. 34) et de pierres précieuses une quantité non petite; il a fondé des temples, des naos, des autels; il a restauré, à son tour, ceux qui avaient encore besoin de réparations, ayant pour tout ce qui concerne

(l. 35) la divinité le zèle d'un dieu bienfaisant; après nouvelle information, les choses les plus précieuses des temples furent renouvelées [1] sous son règne, comme il convient; en récompense de quoi les dieux lui ont donné santé, victoire, force et tous les biens,

(l. 36) la couronne devant demeurer à lui et à ses enfants dans toute la durée du temps;

À la bonne fortune [2];

nécropole, en réalité, était située à une certaine distance du sanctuaire ou des sanctuaires proprement dits. En ce qui concerne les noms égyptiens du bourg du Serapeum, etc., voir une note annexe à la fin de cet article.

(1) τὰ τῶν ἱερῶν τιμιώτατα. Ameilhon avait traduit : «les choses les plus précieuses renfermées dans les temples». Letronne préfère : «les plus honorés des temples», et il donne à ἀνενεοῦτο «furent renouvelées» le sens de réparation qu'il n'a pas directement. Il en profite pour dire que le «traducteur» égyptien a confondu τὰ τιμία τῶν ἱερῶν «les honneurs des temples», employé à la ligne 33, avec τὰ τιμιώτατα τῶν ἱερῶν «les plus honorés des temples», employé ici. En effet, Champollion, dans les deux endroits du démotique, traduisait : «les honneurs des temples». En réalité le texte égyptien porte : «les choses revenant aux temples, celui-ci les renouvela», et dans l'autre passage : «les choses à revenir qui reviennent aux temples et les choses à revenir à l'Égypte, il les fit rétablir en leur ordre, selon le droit». Il n'y a donc qu'un superlatif grec de différence avec un sens foncièrement identique entre τὰ τιμία et τὰ τιμιώτατα. C'est Ameilhon qui a raison. Ici, c'est du mobilier sacré qu'il s'agit, immédiatement après l'indication des travaux d'architecture, faits aussi pour les temples par le même roi.

(2) «Ἀγαθῇ τύχῃ ἔδοξεν κ. τ. λ. Voilà encore la forme grecque toute pure. L'économie du décret ne s'écarte en rien de l'usage grec. Ainsi l'Ἀγαθῇ τύχῃ vient après le *considérant*, qui dépend de ἐπεὶ ou ἐπειδὴ et précède ἔδοξεν, qui est suivi de tout ce qu'il a plu de faire pour le personnage qu'on veut honorer. À coup sûr, l'Ἀγαθῇ τύχῃ n'a rien d'égyptien et n'était dans aucun des deux textes hiéroglyphique et démotique; un translateur grec d'un texte égyptien ne l'aurait pas mis dans la traduction. Nouvel indice que nous avons ici la rédaction originale.» (L.) Nous conviendrons facilement, nous l'avons fait déjà,

Il a paru[1] convenable aux prêtres de tous les temples du pays que tous les honneurs rendus[2]

(l. 37) au toujours vivant roi Ptolémée chéri de Phtha, dieu Épiphane Euchariste, de même que ceux de ses parents, dieux Philopators, et ceux de ses aïeux, dieux Évergètes, et ceux

(l. 38) des dieux Adelphes et ceux des dieux Soters, soient de nouveau augmentés grandement; qu'on élève au toujours vivant roi Ptolémée, dieu Épiphane Euchariste, une image[3] en chaque temple, dans le lieu le plus apparent,

que le plan général des décrets trilingues était imité des grecs. Nous en conviendrons d'autant plus facilement que le plan et le formulaire des décrets égyptiens antérieurs aux Lagides diffèrent beaucoup de ceux des décrets de leur temps. Mais ceci ne préjuge en rien de la rédaction originale du décret de Rosette. Cette rédaction originale est, à notre avis, égyptienne, (et nous le démontrerons de plus en plus, d'une façon indiscutable), bien qu'elle se soit inspirée, pour les formules, du décret de Canope, originairement grec, et de beaucoup d'autres décrets analogues, dont nous connaissons l'existence, sans les posséder. Quant à la formule Ἀγαθῇ τύχῃ «à la bonne fortune», elle a son correspondant très exact en égyptien. Les hiéroglyphes portent *ha sexen* ( (•) ) *nofre*, et le démotique en toutes lettres *auo psexen nofre*, ce qui, des deux parts, signifie «avec la bonne fortune». Ce mot *sexen* «fortune», venant de la racine ϢⲀϢⲚⲒ «ce qui advient, la fortune», était employé par le décret de Canope dans ses diverses acceptions, y compris celle d'ἀγαθῇ τύχῃ. Dans le papyrus moral de Leide, il intervient comme refrain à la fin de chaque chant. Ainsi que je l'ai expliqué pages 194 et 195 de ma publication de ce précieux document, il est alors associé avec *šai*, indiquant, d'une façon plus relevée, le *fatum* antique : «La destinée et la fortune qui viennent, c'est Dieu qui les fait venir.» Dans la scène du jugement de l'âme du chapitre cxxv du *Livre des morts*, la *destinée* (*šai*) et la *fortune* (*renen*, qu'a remplacé plus tard *sexen* avec la même nuance) ont un rôle identique. On voit que Letronne s'est complètement trompé en voyant dans τύχη une idée exclusivement grecque.

(1) Les textes égyptiens des décrets trilingues rendent ἔδοξε par «il est entré dans le cœur des prêtres».

(2) L'expression : «les choses revenant» en égyptien correspond toujours à τὰ τίμια.

(3) Champollion, cité par Letronne, fait ici cette observation très juste :



IMPRIMERIE NATIONALE.

(l. 39) laquelle portera le nom de « Ptolémée celui qui a vengé l'Égypte » : qu'auprès soit placé le dieu principal du temple lui présentant une arme de victoire[1], le tout disposé à la façon égyptienne.

(l. 40) Que les prêtres fassent, trois fois[2] par jour, le service religieux auprès des images et leur mettent[3] un ornement sacré, et exécutent les autres cérémonies prescrites, comme pour les autres dieux, dans les panégyries qui se célèbrent en Égypte.

(l. 41) Qu'ils élèvent au roi Ptolémée, dieu Épiphane

« Le texte démotique emploie le *sème* qui a déjà paru ligne 2, là où le grec dit encore *εἰκόνος*, ce qu'on retrouve à la ligne 32, répondant toujours au grec *τὰς εἰκόνας*. Ce mot doit se traduire rigoureusement par *image*, *représentation*, *portrait* d'un individu, soit peint, soit sculpté en *bas-relief*. Lorsqu'il s'agit d'une *statue* proprement dite, les deux textes, d'un commun accord, emploient d'autres expressions que le mot *εἰκών*, le *sème* signifiant *image* ; le grec se sert du mot *ξόανον*. Le texte hiéroglyphique vient lui-même à l'appui de cette distinction, etc. » Voir ce que nous avons dit plus haut à propos de nos textes égyptiens.

(1) La *harpé* ou *χepeš*.

(2) Letronne cite, après Drumann, un passage de Plutarque où il est dit que l'on sacrifie trois fois par jour au soleil (*De Is. et Osir.*, p. 372). Le nombre trois, ajoute-t-il, est sacramentel.

(3) Letronne dit : « Une circonstance semble s'opposer à ce que la figure du roi et les accessoires soient des *anaglyphes* ou bas-reliefs ; c'est celle qu'expriment les mots *καὶ παρατιθέναι αὐταῖς* (*ταῖς εἰκόσι*) *ἱερὸν κόσμον*. Il est naturel de penser que ce *κόσμος* dont il s'agit n'est autre chose que le résultat du *στολισμός*, c'est-à-dire de l'opération d'habiller les dieux certains jours. Au premier abord, cela ne se comprend guère que d'une figure en ronde bosse.

Mais aussi dans ce cas on aurait mis de toute nécessité *περιτιθέναι* et non *παρατιθέναι*. Ce mot signifie « mettre à côté *ou* juxtaposer » et non « envelopper » ; ce qui s'entend très bien d'un ornement juxtaposé ou accroché devant la figure, et non jeté autour d'elle. Champollion et M. Lenormant ont observé au temple d'Isis à Philée les trous qui ont reçu les clous destinés à accrocher les vêtements (?) dont on habillait, dans certaines cérémonies, les figures en bas-relief de la déesse. . . » Notons que le mot *ἱερὸν κόσμον* en question est exprimé par un mot signifiant « voile *ou* tapis ». Voir ce que j'ai dit à propos des textes égyptiens.

Euchariste, né du roi Ptolémée et de la reine Arsinoé, dieux Philopators, une statue de bois et un édicule (ναός)[1] doré dans chacun des

(l. 42) temples : qu'ils les placent dans les sanctuaires (ἄδυτον) avec les autres édicules; et que lors des grandes panégyries où se fait la sortie des édicules, celui du dieu Épiphane Euchariste

(l. 43) sorte en même temps. Afin que son édicule[2] soit distingué des autres maintenant et dans la suite des temps, qu'il soit surmonté des dix coiffures d'or du roi, devant lesquelles sera placé un aspic comme à toutes les coiffures

(l. 44) aspidoïdes sur les autres édicules; qu'au milieu d'elles on mette la coiffure appelée Pschent, dont le

[1] Il y avait deux sortes de naos : 1° le naos en pierre. Ce monolithe, souvent énorme, était dans l'ἄδυτον, que les Éthiopiens appelaient ἄβατον, mot qu'on retrouve à Philée; 2° le naos ou édicule portatif de bois, avec lequel on faisait la procession des dieux. Letronne cite comme exemples de ces voyages parfois un peu longs : 1° le transport de la statue d'Amon de Thèbes, de l'autre côté du fleuve dans la partie libyque, statue qui était ramenée quelques jours après (Diod., I, 97). Ce voyage est signalé avec les cérémonies employées par les choachytes ou pastophores d'Amon Api dans le papyrus grec premier de Turin : 2° le voyage beaucoup plus long encore de la statue d'Isis de Philée en Éthiopie, voyage dont j'ai eu à parler longuement dans mes études sur les Blemmyes et qui était parfois l'occasion du rapt de la statue à Éléphantine. «Cette coutume, dit Letronne, qui se maintint encore près de sept siècles, remontait aux plus anciennes époques de la religion égyptienne, comme le prouvent les monuments où elle est représentée.» A Thèbes, c'était pendant les processions, très fréquentes, mais plus courtes, que le dieu Amon rendait ses oracles et que, pendant la période dite amonienne, on le consultait sur toutes les questions politiques, administratives, judiciaires ou contractuelles; car, jusqu'à Amasis depuis Shabaka, aucun contrat ne put être fait sans le consentement du dieu, que le prêtre d'Amon et du roi était chargé de consulter.»

[2] Toute cette partie ritualistique a été fort abrégée en grec : ce qui démontre, d'une façon absolue, que l'un des textes égyptiens est bien l'original du décret. Nous nous bornerons à renvoyer ici à ce que nous avons dit plus haut.

roi s'était couvert lorsqu'il entra dans le temple de Memphis pour y

(l. 45) accomplir les cérémonies prescrites pour la prise de possession de la royauté. Qu'on mette sur le tétragone [1] qui borde les basilies [2], à côté de la couronne (Pschent)

[1] «Qu'est-ce que le tétragone? dit ici Letronne. Il me semble que ce ne peut être que cette base nécessairement à quatre faces qui sur les têtes royales couronnées de *basilies* leur tient lieu de support (fig. A).» La figure A en question représente un roi couronné de l'atef, coiffure royale déterminée par l'uræus, dont le nom intervient ici, tandis que les hiéroglyphes, se rapportant à la base elle-même, comme le grec, mettent *p kenbet* «l'angle» ou «le coin».

[2] Letronne, en reproduisant la figure A de l'*atef* dont nous avons parlé dans la note précédente, dit ici, à propos des basilies assimilées aux trois ornements supérieurs de cet *atef* : «Sans Diodore de Sicile, nous saurions difficilement de quoi il s'agit; mais il nous dit de la statue d'une reine qu'elle porte *sur la tête trois basilies : τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς,* pour indiquer qu'elle était fille, femme et mère de roi (Diodore, *ibid.*, I, 48). Ce triple ornement placé sur la tête d'un personnage royal se montre dans une foule de bas-reliefs, etc.» (L.) Notons que le texte démotique distingue l'*atef* des basilies *senbu* «(couronnes), basilies» appelées en hiéroglyphes *meh*, qui a le même sens de «couronne». Selon ces deux textes, il y aurait : 1° le pschent, placé devant l'*atef* dont la base représente le *kenbet* ou tétragone; 2° des basilies *mehu* ou *senbu* placées devant l'*atef*. Ces basilies, nous l'avons vu, remplaceraient les *uræi* qui sont sur les autres *naoi*. Mais les *uræi* ou aspics, entreraient à leur tour dans les *phylactères* ou emblèmes sacrés, dont on nous fournira la traduction hiéroglyphique. Maintenant que nous avons repoussé l'explication de Letronne pour les basilies faisant partie de l'*atef*, il faut que nous en donnions une autre. βασιλεία veut dire une couronne, d'une façon générale. Mais quelle est ici l'espèce de couronne, puisqu'il faut écarter les couronnes proprement égyptiennes *pschent* et *atef*, que les basilies accompagnent, et les *uræi* qu'elles remplacent sur les *naoi*, suivant Rosette même. Les mots qui remplacent *basilies* dans les textes égyptiens sont en hiéroglyphes dont la lecture *meh* est aussi connue que les lectures *ouat* et *ut*. Or les mots , ou , qu'on a comparés à ⲘⲀϨⲈ *cinctura*, *cingulum*, désignent des couronnes ou des guirlandes de fleurs, etc., comprises à la mode grecque. Tel est aussi le sens, en hiéroglyphes même, du mot *seben* qu'emploie la version démotique. Il s'agit donc de *bandeaux royaux* mis en place des *uræi* et qui, nous l'avons vu, étaient au nombre de dix pour symboliser dix régions diverses (même grecques) dont Épiphane était le souverain légitime.

susdite, (huit) phylactères sacrés d'or (dont l'explication sera[1])

(l. 46) que c'est celui du roi qui a rendu illustre (illuminé) le pays du Sud[2] et le pays du bas. Et puisque le 30 mésoré dans lequel on célébra la naissance du roi, et le 17 paophi[3]

(l. 47) dans lequel il a reçu de son père la couronne, ont été reconnus (antérieurement[4]) éponymes dans les temples, — lesquels jours sont en effet pour tous cause de beaucoup de biens, — qu'on les célèbre par une fête en son honneur et une panégyrie dans les temples

(l. 48) d'Égypte, chaque mois; qu'on y accomplisse des

(1) Cette ligne est rendue par Letronne : « . . . qu'on mette sur le tétragone des coiffures au susdit ornement royal, dix phylactères d'or sur lesquels on écrira ». Dans *ἐπὶ τοῦ περὶ τὰς βασιλείας τετραγώνου*, la traduction de *περί* par le simple génitif, comme s'il y avait *τῶν βασιλειῶν*, a paru dure, même à Letronne. Or, elle est rendue impossible par les textes égyptiens, qui, à la place de *περί* mettent *msa* « derrière » en hiéroglyphes, et *phol* « en dehors » en démotique. La fin de la ligne dépend d'une mauvaise restitution dans une lacune. Après ΦΥΛΑΚΤΗΡΙΑ ΧΡΥ, Letronne restitue ΣΑ ΔΕΚΑ ΟΙΣ ΕΓΓΡΑΦΗΘΗΣΕΤΑΙ Ο avant ΤΙ ΕΣΤΙΝ ΤΟΥ ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Le nombre des lettres convient. Letronne a vu dans les phylactères l'analogue des bandes de parchemin avec inscriptions que portaient les pharisiens et les gnostiques, phylactères que saint Athanase interdit aux chrétiens dans le concile d'Alexandrie de 362. Sur ces phylactères, ici d'or, Letronne fait écrire l'*inscription* mentionnée plus loin. En réalité, ces phylactères, qui sont au nombre de 8 et non de 10, ne sont pas autre chose que les signes idéographiques et syllabiques hiéroglyphiques qui sont décrits dans nos textes égyptiens et dont la *traduction* a été prise pour une *inscription* écrite sur des bandes. Curieuse est, d'ailleurs, la traduction de « phylactères » pour des signes hiéroglyphiques. Peut-être déjà, comme à l'époque gnostique plus tardive, des signes analogues, incompris du vulgaire, étaient-ils employés pour les phylactères proprement dits, qu'on attachait sur le corps des malades, etc.

(2) Voir les notes du texte égyptien pour tout ce passage.

(3) Voir pour cette restitution la préface de ce travail.

(4) Ce mot « antérieurement » se trouve dans les textes égyptiens et se réfère, nous l'avons dit, à un décret antérieur rendu sous Philopator, lors de l'association d'Épiphane à la couronne.

sacrifices, des libations et toutes les autres choses d'usage comme dans les autres panégyries, et[1] que les offrandes faites (pour les lustrations[2]) soient données

(l. 49) à tous les hommes qui se trouvent présents dans les temples. Qu'on célèbre une panégyrie et une fête pour le toujours vivant et chéri de Phtha, roi Ptolémée, dieu Épiphane Eucharisté, chaque année, dans les temples

(l. 50) du pays, depuis le 1er de Thot[3], pendant cinq jours, dans lesquels (les prêtres) porteront aussi des couronnes[4],

(1) Letronne, dans l'embarras du choix entre les leçons proposées, ne remplit pas la lacune. Après ΤΑΣ ΤΕ ΓΙΝΟΜΕΝΑΣ ΠΡΟΘΕ je mettrais d'après les textes égyptiens (ΣΕΙΣ ΔΙΔΟΝΑΙ ΑΝΘΡΩΠΟΙΣ ΤΟΙΣ ΠΑ)ΡΕΧΟΜΕΝΟΙΣ ΕΝ ΤΟΙΣ ΙΕΡΟΙΣ. Porson déjà, seul, s'était fort rapproché de la vérité. Il avait supposé ΠΡΟΘΕ(ΣΕΙΣ ΔΙΔΟΝΑΙ ΤΟΙΣ ΙΕΡΕΥΣΙ ΤΟΙΣ ΠΑ)ΡΕΧΟΜΕΝΟΙΣ, etc. Je préfère ΑΝΘΡΩΠΟΙΣ à ΙΕΡΕΥΣΙ à cause de l'égyptien portant *na remu* (les hommes) en démotique, et (toute personne) en hiéroglyphes. Ce n'était pas seulement aux prêtres *de l'heure*, mais à tous les hommes *de l'heure* employés dans les temples que le partage s'appliquait.

(2) Le texte démotique emploie le mot *abu* qui, dans les hiéroglyphes de Canope, correspond à ἁγνεία. Les hiéroglyphes de Rosette sont plus vagues (comme le grec προθέσεις). Ils portent *χet nib* «toute chose».

(3) Letronne fait ici une remarque fort juste : «A l'exception de la date du décret, le calendrier macédonien ne paraît plus nulle part dans l'inscription.» Ceci était une indication de rédaction égyptienne très sérieuse, tandis que l'expression «néoménie de Thot» pour rendre le 1er de Thot ne prouvait rien, quoi qu'en ait dit Letronne, pour une rédaction grecque s'appliquant surtout à un mois égyptien.

(4) Letronne donne une note intéressante sur l'usage grec du couronnement des prêtres. Il cite, après Ameilhon, le décret des Sigéens (l. 30, 31) : ὅταν δὲ ποιῶσι θυσίας στεφανηφορείτωσαν. «Il semble donc, continue-t-il, que ce soit là une cérémonie grecque insérée au milieu de toutes ces pratiques égyptiennes. En effet, sur aucun monument égyptien, on n'aperçoit rien qui ressemble à une *couronne* comme l'entendent les Grecs, soit portée à la main, soit mise sur la tête, et par conséquent rien qui ressemble à ce qu'ils appelaient στεφανηφορία. Il se pourrait que, pour le culte des Ptolémées au moins, on eût ajouté une cérémonie grecque à toutes les pratiques égyptiennes; cela n'aurait rien que de très vraisemblable. Mais cette cérémonie est bien plus ancienne en Égypte. Le remarquable passage déjà cité d'Hellanicus de Lesbos (ve siècle avant J.-C.)

accomplissant les sacrifices, les libations et tout ce qui convient; que les prêtres[1] qui sont dans chaque temple reçoivent le nom de

(l. 51) prêtres du dieu Épiphane Eucharistе, outre les autres noms des dieux dont ils sont prêtres, et qu'ils consignent dans tous leurs actes officiels[2], ainsi que sur les cachets[3] de leurs mains, le

nous montre l'usage des *couronnes de fleurs* dans les fêtes des Généthlies sous le prédécesseur d'Amasis, Apriès (ap. Athen., XV, p. 680 B). Serait-ce là un usage déjà emprunté à la Grèce, ce qui n'aurait rien d'étonnant à cette époque? En tout cas, la *στεφανηφορία* était usitée dans les fêtes célébrées lors de la naissance des rois en Égypte.» La version hiéroglyphique porte *meh er tepsen* «couronnes en tête»: c'est le mot même que nous avons déjà trouvé (avec un graphisme différent) traduit par *βασιλεία* quand il s'agissait des basilies remplaçant, sur le naos d'Épiphane, les uræi, qui sont sur les autres naos ou qui entouraient le *pschent* et l'*atef*. Ici il est déterminé par «la gerbe de fleurs» ( ). Le démotique porte les mots *eut'i klom* (ⲈⲨϪⲒⲔⲖⲞⲘ) «prenant couronne», toujours avec le mot indiquant, jusqu'en copte, la plus vulgaire et la plus moderne couronne. Tout ceci confirme l'opinion de Letronne en prouvant qu'il s'agit dans *l'un et l'autre* cas d'emprunts faits aux Grecs.

[1] Letronne restitue : ΠΡΟΣΑΓΟΡΕ(ΥΕΣΘΑΙ ΔΕ ΤΟΥΣ ΙΕΡΕΙΣ ΤΩΝΑΛΛΩΝ ΘΕΩΝ. D'après l'égyptien je mettrais plutôt : ΤΟΥΣ ΙΕΡΕΙΣ ΤΟΥΣ ΕΝ ΕΚΑΣΤΩΙ ΙΕΡΩΙ, d'autant plus que la mention des «autres dieux» se trouve plus loin dans la phrase.

[2] A propos de *καταχωρίσαι εἰς πάντας τοὺς χρηματισμούς* «qu'ils consignent dans tous les arrêtés», Letronne remarque : «Le mot *χρηματισμός* est également fort connu dans le sens d'*actes publics*, de *décisions émanées de l'autorité compétente* (*Recherches sur l'Égypte*, p. 331; Peyron, ad Pap. Taurin, 1, p. 91).» Il s'emploie aussi bien pour l'acte de l'employé du *γραφίον* qui remplit son office pour un contrat, que pour le *chrematiste* qui juge des procès. Ici le texte démotique met «pour le dépôt (*t'int'alo* ϪⲀⲖⲞ) de toute parole».

[3] Le texte porte : ΚΑΙ ΕΙΣ ΤΟΥΣ, puis une lettre que l'on peut prendre pour un Δ ou pour un Α, et la lacune de la fin de la ligne. Porson suppléait : ΚΑΙ ΕΙΣ ΤΟΥΣ Δ(ΕΙΓΜΑΤΙΣΜΟΥΣ ΤΟΥΣ ΑΝΗΚΟΝΤΑΣ ΕΙΣ ΤΗΝ) ΙΕΡΑΤΕΙΑΝ ΑΥΤΟΥ; Letronne : ΚΑΙ ΕΙΣ ΤΟΥΣ Α(ΛΛΟΥΣ), en laissant en blanc le reste. Le démotique porte : «Qu'ils écrivent la dignité de prêtres du dieu Épiphane Eucharistе sur leurs cachets qu'ils portent sur eux»; les hiéroglyphes : «sur les cachets compagnons de leurs mains». D'après cela je lis pour le grec : ΚΑΙ ΕΙΣ ΔΑΚΤΥΛΙΟΥΣ ΤΩΝ ΕΑΥΤΩΝ ΧΕΙΡΩΝ, ou quelque chose de ce genre.

(l. 52) sacerdoce du roi: qu'il soit permis à tout particulier[1] de célébrer la fête, d'élever l'édicule susdit et de l'avoir chez lui, accomplissant toutes les cérémonies prescrites dans les fêtes tant mensuelles

(l. 53) qu'annuelles, afin qu'il soit connu que les Égyptiens élèvent et honorent le dieu Epiphane Euchariste, roi, comme il est légal de le faire; enfin que ce décret soit gravé sur une stèle de

(l. 54) pierre dure, en caractères sacrés locaux et grecs; et placé dans chaque temple des premier, second et troisième ordre près de l'image[2] du roi toujours vivant.

## § 3. — DOUBLE TEXTE DE PHILÉE.

La seconde promulgation du décret de Rosette est celle qui nous est fournie par le décret de Philée. L'occasion en fut le

(1) *ἐξεῖναι δὲ τοῖς ἄλλοις ἰδιώταις.* Ainsi que le fait remarquer Letronne, c'était un usage grec : «Théophraste nous représente le superstitieux élevant une chapelle (*ἱερὸν ἱδρύσασθαι*) dans sa maison (*Caractères*, XVI). Les législateurs ont regardé cet usage comme un abus et ont senti la nécessité de le réformer. Platon dans ses lois (X, p. 909-910) blâme les personnes qui dans l'espoir d'apaiser les dieux élèvent des autels et des chapelles (*βωμοὺς καὶ ἱερά*) au sein de leurs maisons, et il propose cette loi, que personne n'ait de chapelle dans les maisons particulières. La loi des XII Tables disait de même *separatim nemo habessit deos.* Il résulte de notre passage que la même interdiction existait en Égypte.» (L.) Je dois faire remarquer que cette dernière conclusion n'est pas exacte. Nous avons des actes de fondation de beaucoup de chapelles à Hormerti, Bast, etc., faites par des particuliers, spécialement du temps d'Apriès et d'Amasis. La permission pouvait s'appliquer à un culte nouveau que l'on voulait vulgariser. Le démotique porte : «Que cela soit étant permis en la main des gens (*na remu*) du peuple ( [hiéroglyphes] ) aussi, qui désirent faire paraitre de même le naos d'or du dieu Épiphane... de le faire être dans leurs lieux.» Les hiéroglyphes portent : «Que cela soit dans la main des existants qui désirent établir de même le naos... de le faire être dans leurs maisons.»

(2) L'image (*εἰκών* = *touot*) en question est le bas-relief d'Epiphane et du dieu du lieu, dont il a été question plus haut.

nouveau triomphe d'Épiphane, cette fois contre la Thébaïde, depuis si longtemps révoltée. C'est cette nouvelle campagne que résume en quelques lignes un texte d'Edfou que Brugsch a signalé dans la *Zeitschrift* de 1877, p. 46, à propos de mes découvertes relatives aux rois révoltés de Thébaïde, découvertes qu'il confirme. Il est ainsi conçu : « Vint la guerre à être contre les ennemis, hommes de rien, dans la région supérieure jusqu'à l'an 19 du soleil (du roi) héritier des dieux Philopatres, approuvé de Ptah, puissante personnification de Ra, vivante image d'Amon, fils du Soleil, Ptolémée, aimant Ptah, véridique, le dieu Épiphane, père du fils du Soleil, Ptolémée, vivant toujours, aimant Ptah, le dieu Évergète (Évergète II alors régnant), pacifiant la terre, furent battus ses ennemis (les ennemis d'Épiphane). »

Ces *hommes de rien* étaient ceux que la chronique démotique de Paris considérait comme des messies et dont elle a chanté les exploits. Les incidents divers des luttes d'Hormachis et de son successeur Anchmachis, ces Éthiopiens suscités par le dieu Horshafi et dont le dernier devait opérer la délivrance totale de l'Égypte, en en chassant définitivement les Grecs, se trouvaient dans ce document commenté à propos d'une vieille prophétie [1]. Mais le dernier acte fut tout autre en réalité. Après des incidents militaires, dont nous ne possédons pas le détail, le roi Anchmachis fut obligé d'abdiquer sa royauté de Thébaïde et de se réfugier dans son fief (indépendant) de Nubie ou d'Éthiopie, dans lequel on ne veut plus en Égypte le considérer que comme préfet. Tous ces événements se passèrent bien en l'an 19, comme le disent, d'une part, le texte d'Edfou, et, d'une autre part, les débris qui nous restent du décret de Philée. Ces débris nous ont été conservés dans les fac-similés sans traduction

[1] Voir la chronique démotique publiée dans la première et la seconde année de ma *Revue égyptologique*.

ni transcription d'une très ancienne publication de Brugsch [1], complétée, en ce qui concerne une seule phrase, d'après les estampages de Berlin, dans l'article de la *Zeitschrift* cité plus haut. Voici ce qui nous reste d'abord du protocole, en combinant les versions hiéroglyphique et démotique.

« An 21, Apellaios... qui fait mois des habitants de l'Égypte (mésoré 30), sous la majesté du Soleil jeune, se manifestant en roi à la place de son père, seigneur des diadèmes, grand de force, ayant rétabli l'Égypte et la rendant heureuse, généreux de cœur envers les dieux, expulsant ses ennemis, rendant bonne la vie des hommes, seigneur des panégyries de *heb se* (*ou* du siège) comme Ptah, grand roi comme le soleil, roi des régions supérieures et inférieures, fils (*ou* issu) des dieux Philopators, approuvé de Ptah, à qui le soleil a donné la victoire, image vivante d'Amon, fils du soleil, Ptolémée vivant toujours, le dieu Epiphane, fils de Ptolémée et de Arsinoé;

« sous le prêtre d'Alexandre et des dieux sauveurs, des dieux frères, des dieux bienfaisants, des dieux aimant leur père et du dieu resplendissant Ptolémée, fils de Ptolémée;

« Tryphène, fille de ...nus, étant athlophore, devant Bérénice Évergete;

« Démétria, fille de Philinus, étant canéphore, devant Arsinoé Philadelphe;

« Irène, fille de Ptolémée, étant prêtresse d'Arsinoé Philopator :

« En ce jour, décret :

« Les grands prêtres, les prophètes, les *hir sesta* (*ou* hiérophantes), les prêtres qui entrent dans l'adytum pour la vestiture des dieux, et les ptérophores (écrivant des livres sacrés), et les hiérogrammates (*tiu pa any* « écrivains de la double demeure

[1] Voir pour les textes : *Sammlung demotischer Urkunden* de Brugsch, première partie. M. Leroux fait faire pour ma *Revue* une photographie de l'original.

de vie») et les autres prêtres (s'étant réunis).» Ici les hiéroglyphes portent : «au mur blanc pour la manifestation d'Apis vivant», et le démotique : «à Memphis pour la manifestation d'Apis vivant et célébrer sa naissance».

L'Apis vivant en question est ici le roi-dieu dont la naissance se célébrait le 30 mésoré, suivant Rosette même. Au contraire, dans le décret de Rosette, le concile s'était réuni à l'occasion du couronnement du roi qui avait eu lieu le jour précédent, 17 méchir, lors du *quantième* anniversaire de l'association d'Épiphane à la couronne par Philopator, qui avait eu lieu au 17 paophi.

Les hiéroglyphes de Philée portent ensuite :

«Ils se présentèrent dans la salle d'illumination de l'accord des deux mondes; et voici qu'ils dirent : »

Dans le démotique on a seulement : «S'étant réunis dans le sanctuaire de Memphis disant :»

Ensuite on lit :

«Attendu que le roi Ptolémée, vivant toujours, aimé de Ptah, le dieu Ptolémée Épiphane Euchariste, fils de Ptolémée et d'Arsinoé, les dieux Philopators, a prodigué toutes sortes de biens aux temples et à tous ceux qui sont dans sa grande puissance pour faire faire toutes les choses établies pour être faites, comme Thot [1] deux fois grand. Étant prompt de cœur [2] envers les dieux, il a donné de l'argent [3], du blé en quantité aux temples d'Égypte.»

Dans la partie de Philée qui suit immédiatement, nos textes hiéroglyphique et démotique sont très lacuneux. Nous pouvons cependant, à l'aide des fragments qui nous restent, constater qu'ils s'écartent complètement de tous les autres

(1) La substitution de Thot à Horus est remarquable.

(2) Le démotique porte : «généreux de cœur».

(3) Les hiéroglyphes portent ici *arkur* pour ἄργυρος et le démotique a conservé *hat* pour le mot «argent».

exemplaires, soit de Rosette, soit de Naucratis. On y donne un abrégé assez succinct des bienfaits du roi envers les dieux, en les groupant dans un autre ordre. Ce n'est pas tout. Le récit de ces bienfaits prétendus n'est pas le même. Il n'est plus question de la Basse-Égypte, du Serapeum, etc., et, au point de vue militaire, de la campagne de l'an 8 à Lycopolis. Tout se rapporte à la Haute-Égypte et à la campagne qui, en l'an 19 d'Épiphane (antérieure de deux ans ou d'un peu plus d'un an, selon le calcul égyptien, à notre décret de l'an 21), en a fini, dans la Thébaïde, avec la dynastie des rois éthiopiens, Hormachis et Anchmachis.

Nous allons reproduire les fragments que nous possédons de ce résumé singulièrement transformé.

Le premier se réfère au passage qui, dans le démotique de Rosette, portait : «L'impôt, la redevance qui étaient établis en Égypte, une partie il supprima, une partie il en abandonna le dessus.» Le texte démotique de Philée est parallèle à la fin de la phrase : «. . . furent les autres qui dans ces (impôts établis) sous son père il abandonna.» Les hiéroglyphes portent : «. . . sous son père (avaient été établis) sur le pays, il les donna aux gens. . . et aux puissances des temples.»

Après une courte lacune dans laquelle, sur le fac-similé de Brugsch, on aperçoit seulement deux ou trois caractères, le texte hiéroglyphique continue : «Semblablement les (impôts) établis pour les prêtres et les autres choses des êtres (des gens du peuple) à fournir à sa Majesté jusqu'au calme[1] et les autres redevances, sa Majesté les mit à terre (les supprima).»

Il y a un certain parallélisme entre cette phrase et celle qui, dans Naucratis, se termine également par : «Sa Majesté les mit à terre (les supprima)», et dans le démotique de Rosette par :

[1] [hiéroglyphes] «respirer tranquillement, avec calme».

«il les abandonna». Mais ici il s'agit des prêtres et des autres qui avaient des dettes envers le roi jusqu'à la paix. Dans les décrets de Rosette et de Naucratis ce but n'est pas indiqué, et il s'agit des soldats et du peuple.

Le démotique de Philée, dont il ne subsiste que deux courts fragments, précise mieux la date que les hiéroglyphes expriment par ce mot : «la paix». Il porte : «. . . . . redû jusqu'à l'an 19, pendant que restaient maîtres les préfets Anch et . . . ».

On voit que le rédacteur ne veut pas qualifier «rois» Hormachis et Anchmachis, mais qu'il leur donne le titre de préfet, qu'avait peut-être, aux yeux des Ptolémées, Hormachis dans le Haut-Nil au moment de la révolte contre Philopator, *ou plutôt* qu'on voulait bien reconnaître, également dans le Haut-Nil, à Anchmachis, après qu'il eut abandonné, nous le verrons, la Thébaïde. Mais pourquoi les appelle-t-il tous deux princes Anch? Le dernier d'entre eux, celui qui régna quatorze ans à Thèbes, suivant les contrats découverts par nous, eut seul pour nom Anchmachis. Il est vrai qu'à la rigueur on peut supposer qu'il s'était donné pour collègue un fils du même nom. Ce qui est certain, c'est qu'en réunissant à ses quatorze années les six années que les contrats attribuent à Hormachis et qu'ils nous apprennent expressément être son prédécesseur, et en partant du principe des computs égyptiens, qui fixent seulement pour première année au roi ce qui reste de l'année de son prédécesseur jusqu'au 1er Thot, on arrive au total de 19 années, dont la dernière répond à l'an 19 d'Épiphane depuis la mort de Philopator, date de la révolution. Tous nos documents concordent donc à merveille.

C'est certainement à propos de cette mention de la paix ou de l'an 19 que le décret de Philée faisait le récit de la campagne d'Epiphane en l'an 19 contre la Thébaïde, *remplaçant* le récit de la campagne du même Epiphane, en l'an 8, contre

Lycopolis, du nome Busirite, que nous trouvons dans le décret de Rosette.

C'est en effet ici, dans une lacune très longue de la première copie de Brugsch, qu'il faut placer le fragment hiéroglyphique qu'il a déchiffré en 1877 dans les estampages de Berlin.

« Un compagnon du roi fit rapport (à cette date) devant sa Majesté, en disant : « La guerre est dans la terre du midi, « dans la région de Thèbes, contre les impies, ses ennemis. »

Quel est cet officier ? A mon avis, ce doit être Aristonicus, qui était encore à la tête des armées du roi l'année suivante et qui soumit alors les derniers des dynastes révoltés, d'après Polybe.

Malheureusement nous n'avons pas la suite du récit, si ce n'est quelques *membra disjecta*.

Encore faut-il reconnaître que bien des difficultés viennent compliquer le problème.

Si les intervalles parallèles des textes hiéroglyphique et démotique de Philée avaient été calculés exactement par Brugsch dans sa copie ancienne, on devrait avouer que la version démotique était sensiblement différente de la version hiéroglyphique, car, après une lacune assez forte, nous trouvons une date de l'an 9 qui est certainement un rappel du décret de Rosette et qui n'aurait aucun correspondant dans le texte hiéroglyphique. A ce dernier, il ne manquerait, selon la copie, qu'un ou deux mots avant une phrase qui est parallèle à un passage se trouvant beaucoup plus loin dans Rosette et Naucratis. Il s'agit d'un texte bien postérieur dans ces deux versions au récit de la campagne de Lycopolis (dont il n'est pas dit un mot à Philée). Dans les hiéroglyphes de Rosette, il est ainsi conçu : « Semblablement pour les étoffes de byssus à livrer au βασιλικόν, étant à la charge des maisons de vérité », et dans le démotique : « de même manière pour le prix des byssus que

redevaient les temples dans ceux qu'on donnait au βασιλικόν ». Les hiéroglyphes de Philée ont : « voici que, de même, les étoffes de byssus à payer au βασιλικόν dans les temples jusqu'à la paix bénie ». Dans le démotique de Philée : « il abandonna les rouleaux de byssus qui étaient redus dans les temples au βασιλικόν ».

Après une lacune de quelques mots, nouveau récit historique, malheureusement en très mauvais état, à Philée. Les hiéroglyphes portent :

« (Ayant vaincu) les (troupes) des (Éthiopiens) et tous les autres gens (qui étaient en révolte contre les dieux et les maîtres, il prodigua ses dons) pour les faire être en établissement d'offrandes en eux (dans les temples), et, quand il fit retourner en arrière, comme des esclaves, les soldats étrangers vers leurs demeures, prirent à leur charge ces dépenses dans le temple (d'Arsinoé) la Philadelphe et des dieux Philopators, l'Horus (le roi) et la reine Cléopâtre, sœur et femme du fils du soleil Ptolémée : — ce qui montait à beaucoup d'or, de blé . . . »

La version démotique, encore plus lacuneuse, nous a permis cependant de rétablir en partie ce texte :

« (Ayant vaincu) les autres, les gens (qui étaient en révolte contre) les dieux et les maîtres, il rétablit les sacrifices (et les libations) pour honorer les dieux nommés. Ils firent des fondations d'or, d'argent, et prirent à leur charge les dépenses du temple. . . (le roi) et la reine Cléopâtre, sœur et femme du roi Ptolémée, (dépensant argent, blé) en quantité, pour les grandes fêtes qu'ils firent aux dieux nommés d'Égypte. »

Encore ici, les deux versions sont loin de se suivre mot à mot. Dans le texte de Rosette et de Naucratis, elles sont en parallélisme avec le passage relatif aux dépenses faites en l'honneur d'Apis et de Mnévis pour leurs cultes et leurs sépultures; l'expression du démotique de Rosette : « il prit à sa charge les

dépenses survenues dans leurs temples », ou les expressions de Naucratis : « il prit à sa charge les choses qui leur survinrent dans leurs temples » sont pareilles à celles que nous venons de reproduire. Mais l'objet des dépenses est très dissemblable. Dans Philée, le temple visé n'est pas le Serapeum de Memphis, mais le temple d'Arsinoé Philadelphe et des dieux Philopators, dépendant de celui d'Isis de Philée. Il est dit que cela eut lieu lors de l'expulsion des Éthiopiens et de leur roi, qui retournèrent chez eux. Cette expulsion est encore visée (au milieu d'une lacune, malheureusement trop grande, qui nous a caché une bonne partie de ce précieux texte historique) par le fragment démotique suivant :

« (Les impies), les dieux les mirent en dehors de l'Égypte, et la déesse sœur (Isis ?) fit aller. . . »

Le reste manque.

Nous en arrivons ainsi brusquement à la seconde partie, surtout ritualistique, du décret, c'est-à-dire à celle qui fait énumérer par les prêtres les récompenses assurées par les dieux à leurs royaux bienfaiteurs.

Ici, nous devons bien le dire, le décret de Philée est aussi semblable à celui de Rosette qu'il l'était peu dans l'exposé des faits qui causaient la divine gratitude; une seule différence importante est à noter, c'est que la reine Cléopâtre est partout associée aux honneurs qu'on rend au roi. C'est le contraire de ce qui se passe pour le décret postérieur de Naucratis. La reine n'y figure nulle part. De plus, nous le verrons, ce décret, qui suit très exactement celui de Rosette de l'an 9, pour toute la première partie, en ce qui concerne la campagne, déjà bien vieille, de Lycopolis, sabre, au contraire, dans des proportions énormes, la seconde partie ritualistique.

Nous aurons à examiner bientôt tout ceci en détail. Bornons-nous pour le moment à faciliter la comparaison entre les décrets de Rosette et de Philée, en nous attachant à traduire les

deux versions de ce dernier décret sans presque aucun commentaire.

En ce qui concerne les bénédictions générales, si je puis m'exprimer ainsi, le texte hiéroglyphique de Philée portait :

« En échange de ces choses, les dieux et déesses ont donné. . ., avec triomphe de force, vie, santé, vigueur, au roi des deux Égyptes, fils du soleil, Ptolémée, vivant éternellement, aimant Ptah, et à sa sœur et femme, la régente, dame des deux terres, Cléopâtre, les dieux Épiphanes. . . étant leur puissance établie pour eux et leurs enfants à jamais. »

Le démotique portait aussi :

« Que les dieux donnent, à la place de ces choses, la victoire, le triomphe, le salut, la vigueur et les autres biens au roi Ptolémée à vie éternelle, aimant Ptah, et à la reine Cléopâtre, les dieux resplendissants, bienfaisants envers eux, en sorte que leur puissance royale reste pour eux et leurs enfants à jamais. »

Viennent ensuite les décrets ritualistiques des prêtres. On lit dans le texte hiéroglyphique :

« Avec la bonne fortune, il est entré dans le cœur des prêtres des régions du Sud et du Nord selon leur nombre :

« toutes les choses établies dans les temples, pour le roi, fils du soleil, Ptolémée, vivant toujours, aimé de Ptah, et pour sa sœur et femme la régente, dame des deux pays, Cléopâtre, et toutes les choses établies pour les dieux Philopators. . . et pour les dieux Évergètes. . ., et pour les dieux frères qui les ont fait être et les dieux sauveurs leurs générateurs — de les faire grandes. »

Le texte démotique paraît avoir été identique au texte démotique de Rosette, sauf l'addition de la reine au roi.

Nous en arrivons à la question des statues, également parallèle et visant très expressément le décret de Rosette de l'an 9. Voici le texte hiéroglyphique de Philée

« Qu'on établisse une statue de la régente, maîtresse des

deux pays. Cléopâtre, sœur et femme du fils du soleil, Ptolémée, vivant toujours, aimé de Ptah, le dieu Épiphane, près de l'image du roi des deux pays, le fils du soleil, Ptolémée toujours vivant, aimé de Ptah, et de la statue du dieu des habitants, donnant à lui la *harpé* de victoire, selon ce que porte le décret rendu par les prêtres venant des temples (en l'an 9). Que l'on agisse ainsi pour la sœur et femme du fils du soleil, Ptolémée, vivant toujours, aimé de Ptah, pour ces choses... Que la servent les prêtres de l'heure du sanctuaire, en tout temple en son nom, comme on sert ces statues chaque jour. Qu'on place le tapis devant elles. Qu'on fasse tous les rites établis pour leur *ka* divin, comme on fait pour les dieux du pays dans les panégyries des temples. Qu'on les fasse apparaître dans les jours éponymes. Que l'on célèbre la naissance glorieuse de la régente, dame des deux pays, Cléopâtre, la déesse Épiphane. Qu'on la fasse reposer avec les dieux du pays. Et quand viennent les jours des grandes panégyries, où sort le dieu de sa retraite vénérable en dehors de sa demeure, qu'on fasse apparaître le naos vénérable des dieux Épiphanes avec eux.»

Le démotique, très lacuneux, est très conforme à ce texte quant au sens.

La description du naos royal, beaucoup plus détaillée dans les textes égyptiens de Rosette que dans le texte grec, reste à peu près telle dans les textes de Philée. Comme ceux-ci sont très lacuneux, nous allons les combiner ensemble en les complétant encore, au besoin, à l'aide de Rosette.

«Pour qu'on reconnaisse ce naos aujourd'hui et dans le reste des temps, qu'on place sur le sommet de ce naos dix coiffures d'or du roi, avec un uræus (aspic) sur chacune d'elles ( ), comme il est de coutume de faire pour les couronnes aspidoïdes, à la place des simples aspics qui sont sur le sommet des autres naos. Que le *pschent* soit au milieu des couronnes, parce que resplendit le roi (*ou* le roi des deux ré-

gions, Ptolémée, vivant toujours, aimé de Ptah) dans le sanctuaire de Memphis (*ou* dans le sanctuaire de Ptah) en lui, quand on lui fit les choses qu'il est de droit de faire pour la prise de sa grande puissance (*ou* les rites de l'entrée du roi au sanctuaire, quand il prit sa puissance suprême). Qu'on fasse resplendir le roi et..... la régente, dame des deux régions (*ou* la reine) Cléopâtre, sa sœur et femme, la déesse Épiphane, semblablement avec lui. Qu'on établisse à la partie supérieure de l'*atef* (*ou* du carré) en dehors (*ou* derrière) ces couronnes, en face du pschent, une fleur ( ) de papyrus et un moulin ( )[1]. Qu'on place un vautour ( ) sur une corbeille ( ) avec un jonc *kema* ( ) sous lui, à la partie occidentale (droite) du coin de dessus du naos d'or. Qu'on place un aspic uræus ( ) avant une corbeille ( ) sous lui, sur une touffe de papyrus ( )[2] sur le coin gauche ou occidental. Son explication est : « Le seigneur des deux couronnes (le roi) « réunissant l'Égypte du Sud, l'Égypte du nord, d'après le « décret de l'an 9. »

Vient, en dernier lieu, la mention des fêtes éponymes en l'honneur du roi et aussi, selon Philée, de la reine :

« Puisque le 30 mésoré, où l'on célèbre le jour de naissance du dieu bon (*ou* du roi), a été établi en panégyrie, en fête à exode dans les temples depuis le commencement, et semblablement en méchir, le 17 et le 1er, dans lesquels il accomplit les rites du couronnement, en recevant la royauté de la main de son père, ainsi que la... de la reine Cléopâtre — et ce sont là l'origine de biens nombreux, pour les hommes, — que la naissance du roi, toujours vivant, que la prise de la puis-

(1) (cf. ); ce nom du moulin en démotique est remarquable.

(2) En démotique : , répondant à . Les hiéroglyphes portent .

sance suprême, ainsi que la... de la reine Cléopâtre. Qu'on célèbre donc ces jours 1[er], 17 et 30, en panégyrie chaque mois, dans tous les temples d'Égypte. Que l'on fasse les sacrifices, les libations et toutes les choses qu'il est de droit de faire dans les fêtes, à ces trois panégyries mensuelles. Les choses que l'on donne en *ἀγνεία* (lustrations), qu'on les fasse être à toutes les personnes qui font leurs heures (*ou* qui servent) dans les sanctuaires. Qu'ils fassent panégyrie, fête à exode dans tous les temples d'Égypte, au roi des deux régions, fils du soleil Ptolémée, à vie éternelle, aimé de Ptah, et à sa sœur et femme (*ou* à la reine) Cléopâtre, la déesse Épiphane chaque année, depuis le 1[er] Thot jusqu'au cinquième jour, couronne en tête (*ou* prenant couronne), faisant sacrifices et libations (*ou* mettant en fête les autels) et faisant toutes les autres qui sont établies pour être faites (*ou* revenant à faire). Les prêtres des temples, temple chaque, qu'ils soient appelés prêtres du dieu Epiphane, outre leurs autres noms de prêtres, et qu'ils inscrivent ce sacerdoce sur les cachets, compagnons de leurs mains. Que cela soit aussi permis aux hommes du peuple qui veulent élever le naos d'or des dieux Épiphanes dans leurs maisons. Qu'ils fassent ces panégyries, ces fêtes par mois ou par année, afin qu'il soit bien connu que les habitants de l'Égypte honorent les dieux Épiphanes, comme il est de droit de le faire. »

Le décret se termine par l'ordre d'affichage :

« Qu'on écrive ce décret sur une stèle de pierre dure, en écriture des divines paroles, écriture des livres et écriture des Grecs. Qu'on le place dans les temples de premier, de deuxième et de troisième ordre, auprès de l'image du roi Ptolémée [1] et de la reine Cléopâtre, les dieux Épiphanes. »

[1] Les hiéroglyphes ajoutent : « vivificateur, seigneur de la santé comme le soleil ». Plus haut, comme d'ordinaire, ils ont développé aussi les titres royaux.

## § 4. — ÉVÉNEMENTS HISTORIQUES PARALLÈLES OU CONSÉCUTIFS AUX DEUX PREMIERS DÉCRETS.

On vient de le constater, le décret de Philée rédigé à Memphis, mais pour la Thébaïde, ne se préoccupe que de la Thébaïde. C'est en Thébaïde qu'ont eu lieu les guerres qu'il décrit, ainsi que les faveurs accordées par le roi triomphant, et quand je dis *par le roi*, j'ai tort, car toutes ces faveurs émanent du roi et de la reine. Celle-ci partage ici tous les honneurs du roi. Elle paraît presque prendre le premier rôle; car elle est *chez elle*. En effet, on paraît avoir donné alors à Cléopâtre[1] toute la situation qu'avaient — sous les princes de la XXII[e] dynastie et sous leurs descendants, les rois éthiopiens, y compris la branche cadette, qui régna jusqu'à Amasis — les divines adoratrices d'Amon, dont le fief était la Thébaïde.

On n'en n'était pas encore au régime militaire, pendant lequel l'épistratège, ou général en chef, était le vice-roi, assez brutal, de cette province. Au contraire, tout semble avoir été rétabli pacifiquement, pour ne pas trop irriter les susceptibilités locales. On avait même permis aux rois de la veille de se retirer tranquillement dans leur pays d'origine, l'Éthiopie, sans être désormais inquiétés.

Ce fut là probablement la cause de la soumission des derniers dynastes des Égyptiens, qui eut lieu, l'année suivante, en l'an 20, alors qu'Épiphane, qui avait 5 ans quand son père mourut[2], avait 25 ans, selon Polybe. Le récit de Polybe, que nous avons cité dès les premières pages de ce mémoire,

[1] C'est peut-être ce qui amena la deuxième Cléopâtre, femme d'Évergète, à faire valoir des prétentions analogues et à se faire proclamer, beaucoup plus tard, reine en Thebaïde. Voir les papyrus grecs de la banque de Thèbes, dont j'ai publié un lot.

[2] Voir Justin.

contient, en effet, un récit, trop bref mais fort exact, des événements dont il nous reste encore à parler et que clôt, pour ainsi dire, le décret de Naucratis. Qu'on nous permette donc de le reproduire encore une fois ici, pour le commenter, en quelque sorte, et en tirer les conclusions historiques.

« Lorsque Ptolémée, roi d'Égypte, assiégea Lycopolis, certains dynastes des Egyptiens, frappés de terreur, se livrèrent à la foi du roi; mais le roi les traita fort mal, ce qui lui attira beaucoup de dangers dans la suite. Il arriva à peu près la même chose quand Polycrate réduisit les révoltés (ἀποστάτας) en la puissance royale; car Athinis[1], Pausiris (Paosor), Chesouphos[2] et Irobastos (Arbast), qui restaient encore parmi les dynastes des Égyptiens, ayant cédé aux nécessités du temps, vinrent à Saïs et se remirent à la foi du roi. Mais Ptolémée, au mépris de toute foi, les fit saisir, attacher tout nus à un char, puis bientôt mettre à mort. Il partit ensuite pour Naucratis avec son armée, en prenant avec lui les soldats mercenaires qu'Aristonicus lui avait amenés de Grèce, et il retourna à Alexandrie par voie de mer; car il ne connaissait rien aux pratiques militaires et cela par un plan inique de Polycrate, bien qu'il eut atteint l'âge de 25 ans. »

Plusieurs périodes distinctes sont, ici, visées et bien distinguées :

1° Le siège de Lycopolis, en l'an 8, sur lequel le décret de Rosette nous a fourni assez de détails.

2° La soumission de quelques dynastes qui se remirent en la foi du roi après ce siège et qui furent sans doute compris parmi les chefs révoltés qu'Épiphane fit exécuter en l'an 9, lors de son couronnement. Cette exécution, contre le

[1] Ce nom d'Athinis se réfère à Athènè, autrement dit à Neith de Saïs. Il s'agit sans doute d'un mot composé dont Neith était le premier terme, comme Neithuau (Neith vient) par exemple (cf. Thotau = Θοτευς).

[2] La forme égyptienne de ce nom est encore à déterminer.

droit des gens, attira ensuite beaucoup de dangers au roi — d'autant plus que celui-ci avait fait promettre amnistie complète à ceux qui se soumettraient, ainsi que le rappelle encore le décret de Rosette. On ne pouvait plus désormais croire à de telles promesses, et la révolution des Égyptiens continua, plus violente encore, en dépit du rappel de la *philanthropie* du roi déjà cité.

3° La soumission de la Thébaïde, en l'an 19, et qui est ici attribuée aux négociations du ministre Polycrate, suivant, ou si l'on préfère, accompagnant les succès militaires d'Aristonicus et des troupes qu'il avait amenées de Grèce. Les *apostats* par excellence, c'est-à-dire les rois éthiopiens de Thébaïde, ayant abdiqué et s'étant retirés tranquillement dans leur pays, on se reprit à croire aux promesses de Polycrate.

4° Ce fut ainsi que l'année suivante, en l'an 20, certains dynastes de la région de la Basse-Égypte, entre autres (d'après leurs noms) de Busiris et de Bubaste, vinrent trouver le roi à Saïs[1], et se remettre en sa foi, se fiant de nouveau aux termes du décret de philanthropie. On sait ce qu'il advint d'eux.

5° A la suite de l'occupation de leurs domaines par l'armée royale, commandée encore par Aristonicus, le roi, s'en faisant accompagner, se rend ensuite par eau à la colonie grecque, indépendante jusque-là, de Naucratis, qui paraissait avoir favorisé les révoltes de Basse-Égypte. Nous savons maintenant, par suite de nouvelles fouilles, où est située la ville de Naucratis. C'est en face et très près de la ville de Busiris, dans le nome de laquelle était située déjà la citadelle de Lycopolis, prise d'assaut en l'an 8. Il est facile de s'en assurer dans les cartes récemment dressées par les soins de l'Exploration Fund.

[1] Saïs elle-même se serait-elle d'abord révoltée? Le nom d'Athinis le ferait supposer.

Or non seulement Lycopolis en l'an 8, mais sans doute encore Busiris en l'an 20, avaient été entre les mains des révoltés — probablement appuyés secrètement, je le répète, par les citoyens de la colonie et république libre de Naucratis. Il était donc bon que le roi et son armée missent la main sur cette ville obstinée. Tel était le but du voyage d'Épiphane. Et en effet, depuis cette date, la seule colonie grecque ayant conservé des droits quasi-républicains de ce genre jusque sous la domination romaine fut la ville d'Alexandrie, qui était pourtant la résidence habituelle des Ptolémées.

6° Ce fut à l'occasion de la soumission forcée et sans combat de Naucratis, que trois ans après, en l'an 23, fut réuni, à Memphis, le concile qui promulgua le décret de Naucratis. Il ne faut pas s'étonner de ce retard, puisque le concile réuni à Memphis, à la suite des événements de Lycopolis de l'an 8, n'eut lieu qu'en l'an 9, puisque aussi le concile de Memphis, ayant pour objet la soumission de la Thébaïde en l'an 19, n'eut lieu qu'en l'an 21.

A l'opposé de ce dernier, celui de Naucratis ne s'occupe pas des événements de la Haute-Égypte, mais seulement de ceux de la Basse. Il ne peut pas mentionner de nouveaux exploits guerriers, puisque, dans les derniers temps, on n'a fait que de véritables promenades militaires. Les négociations suivies de trahisons ont tout fait pour Irobastos, Pausiris et les autres. Il a suffi de se montrer pour en finir avec les républicains de Naucratis. On se bornera donc à rappeler les anciens triomphes du roi dans la *Basse-Égypte* en l'an 8, en reproduisant toute cette partie du décret de Rosette, sans viser en aucune façon celui de Philée, dont le théâtre était différent. Ce qu'on ne reproduira pas dans le décret de Rosette, bien entendu, c'est le rappel de l'édit de philanthropie promettant leur grâce entière aux révoltés qui se soumettraient. Certes, ce n'était pas le cas au lendemain de la cruelle exécution de ceux qui s'étaient

encore fié à cette promesse. Ce qu'on ne reproduisit pas, non plus, ce fut tout ce qui concernait la partie ritualistique, c'est-à-dire la masse des honneurs liturgiques décernés au roi. Les Grecs de Naucratis auraient mal compris toutes ces choses : A plus forte raison n'auraient-ils pas saisi ce qui, dans le décret de Philée, concernait la reine, mise sur le même pied que le roi, contrairement aux traditions grecques. D'ailleurs le décret de Philée, je le répète, ne concernait que la Thébaïde, domaine spécial de l'ancienne divine adoratrice et de la nouvelle Cléopâtre. Tout ce qu'on décrétait pour cette région était donc non avenu dans la Basse-Égypte.

## § 5. — TEXTE HIÉROGLYPHIQUE DE NAUCRATIS.

Donnons maintenant la traduction totale du décret de Naucratis ainsi compris :

«An 23, gorpaios 24, qui fait mois des Égytiens méchir [1] 20, sous la Majesté de l'Horus jeune, se manifestant en roi à la place de son père, seigneur des diadèmes, grand de force, ayant rétabli les deux régions, généreux de cœur envers les dieux, Horus d'or, répandant la vie pour les hommes, seigneur des panégyries du siège, comme Ptah, grand roi, comme le soleil, roi de la Haute et de la Basse-Égypte, héritier des dieux Philopators, approuvé de Ptah, esprit puissant et victorieux de Ra, image d'Amon, aimé de Ptah, fils du soleil, Ptolémée vivant toujours, que Ptah aime, fils de Ptolémée et d'Arsinoé;

(1) Le texte porte , mais je restitue , car plus loin il est dit que les prêtres se sont réunis à Memphis à l'occasion de la fête du couronnement du roi, qui avait eu lieu, nous le savons par le décret de Rosette, le 17 méchir. Le décret de Rosette promulgué à l'occasion de ce couronnement avait eu lieu le 18 méchir. Il ne faut donc pas nous étonner de voir les prêtres siéger ici le 20, après avoir été réunis pour une fête du 17.

«sous le prêtre d'Alexandre et des dieux sauveurs, et des dieux frères, et des dieux bienfaisants, et des dieux qui aiment leur père, et du dieu resplendissant, Ptolémée, fils de Pirrhidès (?);

«étant Démétria, fille de Télémaque, porteuse du prix de la victoire (athlophore) devant Bérénice bienfaisante;

«étant Arsinoé, fille de Cadmus, porteuse de paniers d'argent (canéphore) devant Arsinoé, aimant son frère;

«étant Irène, fille de Ptolémée, prêtresse d'Arsinoé, qui aime son père.

«En ce jour, décret:

«Les grands prêtres (*ou* épistates) des temples, les prophètes, les préposés aux mystères (*ou* hiérophantes), les divins purificateurs qui entrent dans l'adytum pour la vestiture des dieux dans leurs vêtements; et les écrivains des livres sacrés (ptérophores), et les *tiu pa ankh* (*ou* hiérogrammates); et les autres prêtres venus des sanctuaires de la Haute et de la Basse-Égypte au mur blanc (Memphis) dans la panégyrie de la prise de la royauté de la main de son père par la Majesté du roi de la Haute et de la Basse-Égypte, Ptolémée, vivant toujours, aimé de Ptah, le dieu resplendissant (Épiphane), seigneur des bontés (Euchariste), s'étant réunis (*ou* présentés) dans la salle de l'illumination de l'accord de la balance des deux mondes, voici qu'ils dirent :

«Attendu que l'aimé des dieux, roi de la Haute et de la Basse-Égypte, approuvé de Ptah, esprit puissant d'Amon, fils du soleil, Ptolémée vivant toujours, aimé de Ptah, dieu resplendissant, seigneur des bontés, a rétribué des bienfaits nombreux dans les temples et à tous ceux qui y habitent ainsi qu'à toute personne étant dans sa puissance (dans son empire), étant dieu, fils de dieu et de déesse, à l'image d'Horus, fils d'Isis, fils d'Osiris, qui a vengé son père Osiris;

«voici qu'en effet sa Majesté a été de cœur généreux en-

vers les dieux, qu'il a donné beaucoup d'argent, des quantités de blé pour les temples d'Égypte;

«qu'il a distribué beaucoup de dons pour la paix de l'Égypte;

«qu'il a rétabli les temples;

«qu'il a fait des présents à tous les soldats qui sont dans sa grande puissance;

«que, quant aux impôts et aux redevances que le roi avait taxés sur les deux pays, de quelque nature qu'ils soient, il en diminua une partie et il en supprima une partie pour faire être en tranquillité les soldats et les êtres (*sic*), en ordre, de son temps, par sa force, eux aussi;

«que les redevances des habitants de l'Égypte et les dettes de toutes les personnes qui sont dans sa grande puissance, le roi les mit à terre (les supprima), ce qui s'élevait à si grande chose qu'on n'en peut (dire) la quantité;

«qu'il protégea les gens arrêtés qui étaient en prison, rejetant pour toute personne parmi eux toutes les fautes résultant de leurs actes;

«que sa Majesté ordonna, disant que les profits des dieux, l'argent et le blé qui étaient donnés aux temples par année, et toutes les choses des dieux dans les terres de vignes ou les plantations de la campagne, et tous biens qui étaient à eux sous la Majesté de son père vénérable, resteraient pour eux;

«que sa Majesté ordonna aussi que le *Kher tot* (l'agent royal) n'augmente pas la redevance à recevoir de la main des prêtres plus qu'ils ne donnaient jusqu'à la première année de son père vénérable;

«qu'il exempta les prêtres de l'heure des sanctuaires du voyage qu'ils faisaient, aux terrains inondés d'Alexandre, vers le roi chaque année;

«qu'il délivra les gens de la marine;

«qu'il ordonna d'écarter les deux tiers des étoffes de byssus payées à la maison royale;

« que toutes les choses qui s'écartaient de leur ordre, il les ramena à la nature qu'on leur avait donnée;

« qu'il fut à prendre immensément soin pour faire toutes les choses établies pour être faites dans le culte des dieux, comme cela était convenable;

« que semblablement à l'action de protection de Thot pour la justice, il eut soin de faire justice;

« qu'il fit transporter des gens, des chevaux, des vaisseaux pour repousser ceux qui étaient venus pour faire dévastation en Égypte, soit par terre, soit par la grande Verte (la mer);

« qu'il prodigua beaucoup d'argent et de blé pour ces choses, afin de procurer la paix aux temples et à l'Égypte;

« qu'il se rendit dans les demeures d'Ui (de Lycopolis) qui était dans la main des impies, se trouvant en elle, puisqu'ils avaient établi une place d'armes nombreuses en cet endroit;

« que Sa Majesté coupa le chemin, avec la conduite des dieux, par ses digues, à tous ceux qui s'étaient écartés pour ne point faire les ordres du roi et des dieux;

« qu'il donna beaucoup d'argent pour ces choses;

« que Sa Majesté fit aller ses soldats sur les canaux de la ville et qu'elle s'empara d'elle, en les fermant par ses forces nombreuses;

« que quant aux impies qui étaient en elle, il les fit aller à destruction, comme l'avaient fait le Soleil et Horsiesi pour les impies qui avaient été (primitivement) en ce lieu;

« que ces impies aussi qui avaient réuni des troupes, Sa Majesté les fit tuer dans la fête de la réception de la royauté, de la main de son père;

« que Sa Majesté rendit tranquilles les maisons d'éternité (les temples) au sujet de leurs dettes jusqu'à l'an 9, dettes qui étaient établies tant en argent qu'en blé;

« qu'il agit semblablement pour les étoffes de byssus à livrer au *βασιλικόν* et qui étaient à la charge des maisons de

vérités (les temples), et pour l'omission de pièces parmi les étoffes (livrées) jusqu'à ce temps;

« qu'en ce qui concerne la mesure *a* (l'artabe) de 6 *sa* exigée par aroure de champs des dieux, et de même pour la mesure *a* (*κεράμιον*) de leurs vins par aroure de vigne, (il les laissa) en leurs mains pour eux;

« qu'il donna beaucoup de choses à Apis, Mnévis, et à tous les bœufs vénérés de sanctuaires quelconques, — et cela plus que n'avaient fait les anciens;

« que son cœur entra dans leur culte en tout temps;

« qu'il donna toutes les choses dont on avait besoin pour ensevelir leurs corps grandement et largement;

« qu'il prit à sa charge, dans leurs temples, les dépenses survenues dans les grandes panégyries pour les sacrifices, les libations pacifiques et toutes leurs autres dettes, comme il était convenable;

*Conclusion :*

« Faire prosternation, disposer les couronnes sur la tête du naos vénérable du dieu resplendissant, seigneur des bontés, pour ces choses. Afin de faire reconnaître ce naos en ce jour et dans l'éternité des années, qu'on y place les couronnes de Sa Majesté sur le coin occidental, comme sur le coin oriental; l'explication en est : « le seigneur des diadèmes qui illumine « la Haute et la Basse-Egypte ».

« Puisque le 30 mesoré (jour de naissance du roi) a été reconnu (comme fête) dans les terres des dieux (les temples), dès l'origine, et semblablement le 17 paophi, où l'on fit les rites du couronnement, au moment où il reçut la royauté de la main de son père — et cela a été le commencement de beaucoup de biens à tous les hommes que la naissance et la prise de sa puissance — ordonna le roi de la Haute et de la Basse-Égypte (de célébrer les 17 et 30 de chaque mois ainsi que) le commen-

cement de l'année depuis le 1[er] Thot pendant cinq jours, en prenant couronne et mettant en fête les autels.

« Qu'on écrive ce décret en écriture sacrée et en écriture grecque, et qu'on le place dans les maisons de vérité, dans tout temple à son nom, du premier, du deuxième et du troisième ordre, auprès de l'image du fils du Soleil, Ptolémée, à vie éternelle, aimé de Ptah, dieu resplendissant, seigneur des bontés. »

Nous n'avons plus maintenant qu'une des deux stèles, la stèle hiéroglyphique. Quant à la version grecque, on ne l'a pas encore retrouvée[1].

[1] *Note annexe.* — Nous avons dit plus haut (p. 249, n. 3) que l'Apeium (ΑΠΕΙΟΝ) du texte grec de Rosette correspondait en hiéroglyphes à « sanctuaire (hiéroglyphes) d'installation d'Apis vivant », et en démotique à « demeure (*ast*) d'Apis ». Nous devons ajouter — pour répondre aux questions que nous a faites notre cher confrère M. Levy — que le Serapeum memphite des papyrus grecs des reclus et des jumelles, c'est-à-dire le bourg décrit par Brunet de Presle dans son *Serapeum*, comprenant l'*apeium* (l'*ast* d'Apis), les temples annexes de l'Anubeium, de l'Astarteium, etc., ainsi que les rues, maisons, boutiques, auberges en dépendant, et que concernent un grand nombre de contrats ou autres papyrus démotiques, était appelé en démotique *pa-ast-hapi* « le bourg de l'Apeium ». Il était renfermé dans une enceinte (*sobt*) analogue à celle qui entourait autrefois le quartier réservé de Saint-Germain-des-Prés — jouissant comme lui d'un *certain* droit d'asile, — et portait aussi, comme d'ailleurs *tous les autres sérapées*, le nom de *tehen*. Quant au nom de Serapeum que les Grecs lui donnaient, il était emprunté à celui du Serapeum d'Alexandrie, dédié au dieu Sérapis de Sinope, rapporté par les premiers Lagides dans leur capitale et officiellement assimilé à Osorhapi ou Apis mort. On fit alors de Sérapis une forme grecque d'Osiris, ce qu'attestent les stèles bilingues qui lui donnent d'ailleurs pour femme Isis. Le Serapeum d'Apis mort ou catacombe d'Apis découverte par Mariette était, en égyptien, la chapelle, *kenh*, d'Osorhapi. Les stèles d'Apis mentionnent les travaux qu'y firent faire les grands architectes et les fonctionnaires qui présidaient à cette chapelle, aussi bien que les hommages historiques des rois d'Égypte. Mais c'est dans l'Apeium que les *bi* interrogeaient le dieu.

# LES VOYAGES
# DES JAVANAIS À MADAGASCAR,

PAR

M. GABRIEL FERRAND.

I. «(Os Jaos). . . . . são todos homems mui exercitados na arte da navegação, em tanto, que se tem por mais antigos nella que todos, ainda que muitos dam esta honra aos Chins, e affirmam procederem delles os Jaos; mas he certo (*sic*) navegarem estes já até o Cabo de Boa Esperança, e terem communicação na Ilha de S. Lourenço (Madagascar) da banda de fóra, aonde ha muitos naturaes Bassos, e Ajavados, que dizem procederem delles[1].»

«(Les Javanais) sont tous des hommes très exercés dans l'art de la navigation, au point qu'ils prétendent être les plus anciens navigateurs. Plusieurs, cependant, attribuent l'honneur (de sa découverte) aux Chinois et affirment que les Javanais l'ont apprise d'eux. Mais il est certain (*sic*) que ceux-ci (les Javanais) ont autrefois navigué jusqu'au cap de Bonne-Espérance et qu'ils ont été en communication avec l'île de Saint-Laurent (Madagascar) où se trouvent de nombreux indigènes basanés et javanisés[2] qu'ils disent descendre d'eux (tirer leur origine de Javanais).»

[1] *Da Asia* de Barros e Couto, déc. IV, liv. III, chap. 1, p. 169, in-8°, 1778, édition de Lisbonne, en 24 volumes, publiée entre 1777 et 1788. En raison de l'importance de ces extraits, il m'a paru utile de reproduire le texte portugais. L'extrait I, qui est d'une importance capitale pour l'histoire de Madagascar, n'a pas encore été signalé, à ma connaissance.

[2] Aucun dictionnaire ne donne *Ajavados ;* mais le sens est ici très clair et la traduction par «javanisés» s'impose.

II. Le vaisseau *Nossa Senhora da Barca*, commandé par D. Luiz Fernandes de Vasconcellos qui avait quitté Cochin à la fin de janvier 1559 à destination du Portugal, fut désemparé par la tempête dans les environs de Madagascar. Comme il faisait de l'eau et ne gouvernait plus, une partie de l'équipage et D. Luiz se sauvent dans une chaloupe. Les naufragés reconnaissent la côte occidentale de la grande île africaine, la longent dans la direction du Sud, doublent le cap Sainte-Marie et arrivent sur la côte orientale.

« Por algumas bahias destas acháram algumas pessoas que pareciam Jáos : por onde vieram a cuidar que já fora aquella costa pela banda de fóra povoada de Jáos, porque fallavam a sua lingua; mas quanto a nós neste particular, por mais certo temos que ficáram estas pessoas, que foram encontrando, de algumas náos que alli perdêram, ou que nascèra destas; porque se fora do tempo dos Jáos, já se lhes não houvera de entender a lingua, nem os que delles procedem tão bassos, porque tudo se havia de perder com a communicação, e ajuntamento dos naturaes : não negando porém que esta costa deixasse de ser conquistado e povoada dos Jáos, segundo a opinião de muitos[1]. »

« Dans quelques baies de cette (côte orientale), ils trouvèrent quelques individus qui paraissaient être des Javanais; d'où ils en vinrent à croire que cette côte orientale fut autrefois peuplée de Javanais, parce que (les indigènes rencontrés) en parlaient la langue. Quant à nous (dit Couto), en ce qui concerne ce fait spécial, nous tenons pour absolument certain que les personnes rencontrées provenaient de navires qui se perdirent là ou descendaient de naufragés. En effet, s'ils étaient (les descendants de ceux qui sont venus) à l'époque (beaucoup plus ancienne où arrivèrent) les Javanais, ils ne

[1] *Da Asia*, déc. VII, liv. VIII, chap. 1, p. 177-178, t. XVII.

comprendraient plus la langue (de leurs ancêtres) et (descendants de Javanais) ils ne seraient pas si basanés (que le sont les Malgaches du XVIe siècle); ils auraient perdu (ces marques de leur origine javanaise) par leurs relations et leurs unions avec les indigènes (de l'île). Il n'est cependant pas niable (continue Couto) que cette côte (orientale) ait pu être conquise et peuplée par des Javanais, suivant une opinion répandue.»

La quatrième décade, dont Barros a écrit les premiers chapitres, a été dédiée par Couto au roi Philippe; la dédicace est datée de 1597. Les renseignements qui précèdent ont donc été recueillis dans les dernières années du XVIe siècle.

La précieuse indication rapportée par Couto est confirmée par des voyageurs du XVIIe siècle :

III. «Os nomes de Madagascar e de S. Lourenço, dit le Père Luiz Marianno qui visita la grande île africaine en 1613, ambos são estrangeiros, que entre os naturaes até agora não ha achar nome geral a toda a ilha, contentando-se cada um com o nome proprio da sua terra e da dos vizinhos, sem tratar do commum. Nem ha que fazer do nome Menuthias com que a chama Tholomeu, nem do Corne (*sic*) com que Plinio, por serem quanto mais antigos tanto mais duvidosos, e taes são tambem as historias antigas dos primeiros que a foram povoar, sendo sómente certo (*sic*) que os primeiros vieram da parte de Malaca e da Cafraria, aos quaes seguiram-se alguns mouros naturaes da India ou Arabia, e derradeiro de todos alguns portuguezes, como adiante se dirá; e do rasto que todas estas nações achâmos nas linguas e costumes dos naturaes da ilha se pode colligir claramente[1].»

«Les noms de *Madagascar* et de *Saint-Laurent* sont tous deux d'origine étrangère. Les indigènes n'ont jusqu'à présent adopté

[1] *Exploração portugueza de Madagascar em 1613*, in *Boletim Soc. Geog. de Lisboa*, 7a serie, n° 5, 1887, p. 315.

aucun nom pour désigner l'île entière; chacun se contente d'avoir un nom pour son pays et pour celui de ses voisins, mais il n'existe pas de nom commun (à tous les habitants de l'île). Il n'y a pas lieu de faire état du nom de Ménuthias sous lequel la désigne Ptolémée, ni de celui de Cerné sous lequel (la désigne) Pline; on peut y ajouter d'autant moins de confiance qu'ils sont plus anciens; sont également peu dignes de foi les antiques légendes sur les premiers (immigrés) qui peuplèrent (l'île). Il est seulement certain (*sic*) que les premiers (immigrés) vinrent (les uns) de Malaka, (les autres) de la Cafrerie[1], et qu'ils furent suivis par quelques Maures de l'Inde ou de l'Arabie et, en dernier lieu, par quelques Portugais, comme on le verra plus loin. Du reste, nous avons retrouvé des survivances très nettes de ces différents peuples dans les mœurs et coutumes des indigènes de l'île.»

IV. «Feitas as pazes, rapporte plus loin le jésuite portugais, descobriu com facilidade o que sabia dos portuguezes e de si mesmo e de sua casta e geração, a requerimento do padre, e de alguns seus parentes e de si mesmo disse : que nada tinha dos portuguezes, e sua origem vinha de Mangalor e Meca, d'onde eram naturaes seus antepassados, os quaes desgarrando-se em uma ou mais naus, da costa da India, vieram a dar na ponta do norte da ilha, e pouco a pouco multiplicando-se tinham chegado até á do sul, e que isto era cousa de muitos annos, e por uma linha contava dezesete gerações, e por outra quatorze, e assim que por toda aquella costa oriental havia gente d'esta espalhada, e na verdade, os costumes que ainda conservam bem dizem com estes principios[2].»

[1] Cf. à ce sujet mon article sur *L'origine africaine des Malgaches*, *Journ. asiat.*, mai-juin 1908, p. 353-500.

[2] *Exploração portugueza de Madagascar em 1613*, p. 339.

«La paix faite, (le roi) nous fit part sans difficulté de ce qu'il savait des Portugais (précédemment naufragés sur cette côte), de lui-même, de sa caste et de ses ancêtres. Sur la demande du Père (Luiz Marianno), il raconta sur quelques-uns de ses parents et sur lui-même (ce qui suit) : il ne descendait pas de Portugais et faisait (, au contraire,) remonter son origine (aux pays de) Mangalor et de Meca d'où étaient natifs ses ancêtres. Ceux-ci (qui s'étaient embarqués) sur un ou plusieurs navires, se trompèrent de route et, de la côte de l'Inde, vinrent échouer à la pointe septentrionale de l'île (de Madagascar). Peu à peu ils augmentèrent en nombre et (, de proche en proche,) parvinrent jusqu'à la pointe méridionale. (Cette migration) dura de longues années, car dans une branche, on comptait dix-sept générations et dans l'autre, quatorze; ainsi, sur toute la côte orientale (de Madagascar) se trouvent disséminés des gens de cette (race). C'est exact (, ajoute le Père Marianno); les coutumes qu'ils conservent encore sont en concordance avec les déclarations ci-dessus.»

Dans un rapport adressé de Fort-Dauphin, le 5 février 1650, à son supérieur, saint Vincent de Paul, le Père Nacquart dit :

V. «Il y a (à Madagascar) deux sortes d'habitants, les uns sont tout noirs, les cheveux frisés . . . . ., et ceux-ci sont les originaires du pays. Il y en a d'autres qui sont blancs, les cheveux longs comme les François; ceux-là sont venu en cette terre des costes de Perse depuis environ 500 ans . . . . . Ils disent que leur généalogie vient d'un nommé Ramiris (Ramini) qui avait esté engendré de l'écume de la mer et que ce grand personnage estoit amis de Mahomet[1].»

[1] *Une ancienne relation sur Madagascar publiée d'après le ms. original* par Jules Chavanon, in *Correspondance historique et archéologique*, t. IV, 1897, p. 11-12 du tirage à part.

Le 24 août 1665, dans une allocution aux membres de la congrégation de la Mission (dite des Lazaristes), saint Vincent de Paul, leur supérieur, dit :

VI. « Il y a 400 ans (lire 500, voir *supra,* V) que les (indigènes) blancs se sont établis dans ce pays (Madagascar); ces blancs sont venus d'Ormus, qui est à 8 ou 900 lieues de là. Ces Perses Mahométans *blancs* (ce n'est pas à dire qu'ils aient le teint blanc et délicat comme nous, mais ils sont moins noirs que les autres, ils sont basanés) y ont porté leur religion de Mahomet . . . . .[1]. »

Dans son *Histoire de la grande isle Madagascar,* Flacourt donne des indications plus détaillées :

VII. « Les Blancs nommés Zaferamini (Zafi-Ramini, descendants de Ramini) y sont venus (à Madagascar) depuis cinq cents ans[2]. »

VIII. « C'est en cette province (d'Anosi, sud-est de Madagascar) qu'habitent les Blancs qui y sont venus depuis cent cinquante ans, qui se nomment Zafferamini (Zafi-Ramini)[3]. »

La traduction suivante est empruntée à quatre sources différentes qui se complètent l'une l'autre : deux manuscrits arabico-malgaches, le ms. A dont M. E.-F. Gautier a publié deux importants extraits[4], et le ms. 13 du fonds arabico-malgache

[1] *Mémoires de la congrégation de la Mission*, t. IX, 1867, in-8°, p. 174.

[2] Paris, 1668, in-4°, 2° éd., p. 3 de l'avant-propos.

[3] *Ibid.*, p. 2.

[4] L'un dans *Notes sur l'écriture Antaimoro*, in-8°, Alger, 1902, p. 47-76; l'autre dans *Un manuscrit arabico-malgache sur les campagnes de La Case dans l'Imoro de 1659 à 1663*, in *Notices et extraits*, t. XXXIX, p. 129-162.

de la Bibliothèque Nationale de Paris[1]; l'*Histoire de la grande isle Madagascar* de Flacourt et une légende Antaivandrika que j'ai recueillie en 1892 à Madagascar et publiée dans le second volume de mes *Musulmans à Madagascar et aux îles Comores*[2]. »

IX. Ms. A. — « Voici l'histoire de la Mekke, des Zafi-Raminia lorsqu'ils étaient à la Mekke. Histoire de nos ancêtres les Antaimaka (les Mekkois). »

Ms. A et 13. — « Ramakarabehaveluman était le seigneur de la Mekke. (Il était) le mari de Rasuamanuruhaveluman. Ses successeurs furent[3] :

« Ra-Nuhu (Noé), Ra-Davuda (David), Ra-Sulaiman (Salomon), Ra-Zušufu (Joseph), Ra-Zunuši (Jonas), Antumua[4] Railu (Élie?), Antumua Ravinavi. »

X. Ms. 13. — « Lorsque Antumua Ravinavi mourut, Raminia (lui succéda et) régna pendant trois ans. (Lorsque) Raminia fut à sa quatrième année de règne, (son) compagnon, (le prophète) Moḥammad, l'aimé de Dieu, réunit (le peuple) de la Mekke. « Je m'en vais, dit Raminia. — Ne pars pas, dit « Moḥammad; régnons ensemble sur le pays. — Je ne fais pas

(1) J'ai publié le texte en question dans le *Journal asiatique* (mars-avril 1902, p. 185-230) sous le titre suivant : *La légende de Raminia d'après un manuscrit arabico-malgache de la Bibliothèque Nationale*. De nouvelles versions de ce texte m'ont permis de rectifier quelques lectures et interprétations inexactes.

(2) Paris, 1893, in-8°.

(3) Le texte porte : « Lorsque Ra-Nuhu mourut, Ra-Davuda lui succeda; lorsque Ra-Davuda mourut », etc.

(4) Généralement écrit اَطُمُوْ, prononciation ancienne *antumuan*, prononciation moderne *antumua*. Dans un passage du ms. 6 du fonds arabico-malgache de la Bibliothèque Nationale de Paris, fol. 130 v°, *antumua* est glosé par نَبِيي graphie malgache de l'arabe نبى *nabi*, litt. « annonciateur, prophète ». C'est la traduction qu'en donne le *Dictionnaire de la langue de Madagascar*, de Flacourt, édition Ferrand, Paris, 1905, in-8°, sub verbo *prophète*.

«la guerre, dit Raminia, à celui qui est aimé de Dieu.....[1]; «je ne veux pas devenir l'inférieur d'un égal. — Où iras-tu, «demanda Moḥammad? — J'irai, répondit Raminia, à Mahuri[2]. «— Le pays de Mahuri, reprit Moḥammad, est un pays dange«reux; les Valalañ[3] (y) sont méchants, les Antañala[4] (y) «sont méchants, les serpents (y) sont dangereux.» Moḥammad resta (à la Mekke). Les noms de Moḥammad sont iMašutufa[5], iTsululamu[6]. Tels sont les noms de Moḥammad. Les femmes de Moḥammad sont : iKatiza[7], Isa[8], iMariamu[9].»

XI. Flacourt[10]. — «Du temps[11] que Mahomet vivait et était résident à la Mekke, Ramini (*sic*) fut envoyé de Dieu au rivage de la mer Rouge proche de la ville de la Mekke, et sortit de la mer à la nage, comme un homme qui se serait sauvé d'un naufrage. Toutes fois ce Ramini était grand prophète, qui ne tenait pas son origine d'Adam comme les autres hommes, mais avait été créé de Dieu à la mer, soit qu'il l'ait fait descendre du ciel et des étoiles, et qu'il l'ait créé de l'écume de la mer. Ramini étant sur le rivage s'en va droit trouver Mahomet à la Mekke, lui conte son origine, dont Mahomet fut étonné et lui fit grand accueil, mais lors qu'il fut question

(1) Ici, quelques mots dont je n'ai rien pu tirer et qui n'existent pas dans le ms. A.

(2) *Mahuri* désigne ici Madagascar. C'est également le nom de l'île Mayotte. Cf. mes *Musulmans à Madagascar*, t. III, Paris, 1902, in-8°, p. 110 et n. 5.

(3) Ou *Valalañampi*, voir *infra*, p. 317.

(4) *In-t-añ-ala* «les gens qui (vivent) dans la forêt».

(5) Forme malgachisée de l'arabe مصطفى *Mostafâ* «l'élu (de Dieu)».

(6) إِتْلُلَمُ?

(7) إِكَطِيَا pour خديجة *Khadîdja*.

(8) ايْشَ pour عائشة *'Âïša*.

(9) امَرِيَامُ forme malgachisée de l'arabe مريم *Mariam* «Marie».

(10) *Histoire de la grande isle Madagascar*, p. 48-49.

(11) Ce passage de Flacourt est reproduit textuellement, mais l'orthographe en a été modernisée.

de manger il ne voulut point manger de viande qu'il n'eût coupé la gorge lui-même au bœuf, ce qui donna occasion aux sectateurs de Mahomet de lui vouloir mal et même furent en dessein de le tuer, à cause du mépris qu'il faisait de leur prophète; ce que Mahomet empêcha, lui permit de couper la gorge lui-même aux bêtes qu'il mangerait, et quelque temps après il lui donna une de ses filles en mariage[1], nommée Ra-Fateme[2]. »

XII. Ms. 13. — « Raminia partit. Quinze jours après, survint une tempête. Lorque survint la tempête, les Mufia, les Antaivandriki[3], les Mašihanaki[4] l'accompagnaient (étaient à bord avec lui). « Nous sommes à l'étroit (nous sommes trop « nombreux), dit Raminia. Comptez-vous », dit-il aux infidèles. Il compta (lui-même) les musulmans et il jeta des pierres[5]. Mais nous (, dit le narrateur,) nous étions trop nombreux; on jeta trente d'entre nous. Le navire se redressa et on navigua pendant douze jours. Le temps redevint mauvais. « Comptons-« nous encore, infidèles et musulmans. » (Le nombre des passagers était toujours trop grand.) On en jeta encore huit (pardessus bord). Le navire se redressa, on fit route pendant trois jours, on vit cette terre (Madagascar) et on atterrit à Harań[6]. « Lequel (de nous deux) dépasse (l'autre, *litt.* est « monté), demandèrent les infidèles? Sont-ce les musulmans ou « les infidèles (qui sont les plus nombreux)? — (Parmi) nous, « répondirent les musulmans, personne n'est mort. » (En enten-

[1] Fâṭima épousa, au contraire, 'Ali ben Abû Ṭâlib, cousin germain et fils adoptif du prophète Moḥammad.

[2] De l'arabe *Fâṭima.* Voir la note précédente.

[3] Ou *Antaivandrika.*

[4] Ou *Mašihanaka.*

[5] Au lieu de jeter des passagers de son entourage. Voir *infra* XIII à ce sujet.

[6] Pour *Haram-bazaha,* près de Vohémar.

dant cette réponse), les Mufia, les Antaivandriki, les Maṡihanaki maudirent (les musulmans qui les avaient trompés en jetant des pierres au lieu de jeter leurs enfants par-dessus bord, lorsque le navire menaçait de sombrer sous le poids de ses passagers). Ils restèrent à Harañ pendant trois ans. Trente bœufs iValalañampi les accompagnaient; iTatakuruvi (ou *iTatakuru-ve* «le grand iTatakuru») les conduisait. La quatrième année, on partit de nouveau; mais on laissa à (Harañ) les Zanak-Ondzatsi. On arriva à (la rivière) iVundru, (à) iTaukarami, (village) à l'embouchure de l'iVundru. (Après trois ans de séjour dans cet endroit), Raminia se remit en route, la quatrième année, et arriva à Alamanufi. «J'ai trouvé ici, dit-il, le «pays où je ferai souche. Je vais aller à la Mekke (chercher) «mes biens.»

XIII. Légende Antaivandrika. — «Voici comment les Antaivandrika arrivèrent pour la première fois, sur la côte orientale de Madagascar. Lorsque les Zanak'andriana Raminia et Ravahinia furent vaincus par le prince Mahumadu (Moḥammad), dégoûtés d'habiter l'endroit qui avait été témoin de leur défaite, ils quittèrent la Mekke où ils résidaient, pour venir à Madagascar. Leurs serfs, les Antaivandrika, les Mufia, les Antaitsimaiturañahi et quelques autres, affligés de leur départ, les accompagnèrent. Ils avaient été écrasés par l'ennemi. Le prince Mahumadu avait vaincu et ils étaient devenus ses sujets. Ils émigrèrent et suivirent leur (véritable) seigneur, quelques regrets qu'ils eussent d'abandonner la terre de leurs ancêtres à laquelle ils étaient habitués. Raminia, exilé, se dirigea avec eux vers la côte orientale de Madagascar où il devait atterrir. Il partit sur un boutre[1] accompagné par les Antaivandrika, les Mufia, les Antaitsimaiturañahi et d'autres serfs. Mais avant

[1] Espèce de voilier en usage dans l'océan Indien occidental.

de s'embarquer, ils se comptèrent pour que leur nombre fût à peu près celui des passagers que pouvait prendre le navire. Lorsque cela fut fait, ils se mirent en route. Arrivés au milieu de la mer, les sorciers virent que le temps était mauvais et que le navire était sur le point de couler. Raminia communiqua l'idée suivante aux Antaivandrika et à leurs compagnons : «Voici ce qu'il faut que nous fassions car nous voyons «que le temps est mauvais. Si nous ne sacrifions (*litt.* tuons) «pas tous nos enfants pour sauver nos vies, nous coulerons «certainement et nous mourrons tous. Donc que chacun de «nous jette ses enfants qui mourront dans la mer.» Les Antaivandrika et leurs compagnons consentirent volontiers à ce que Raminia jetât les petits enfants à la mer. Avant de procéder au jet des petits enfants, Raminia mit (au milieu du boutre) une étoffe qui le cachait aux Antaivandrika. Raminia avait pensé à l'avance à faire cela et il avait apporté beaucoup de pierres pour les jeter à la mer à la place des enfants. Raminia se trouvait à l'avant du navire et les Antaivandrika à l'arrière. Lorsque tout fut prêt, Raminia se pencha sur le bord du navire et cria : «Eh! Eh!» Les Antaivandrika, au contraire, jetaient véritablement leurs enfants qui poussaient des cris perçants. Ils ne savaient pas que Raminia jetait des pierres et non des enfants. Raminia, comme il l'avait fait déjà, cria de nouveau : «Eh! Eh!», et il jetait. Les enfants des Antaivandrika poussèrent encore des cris, ignorant qu'ils étaient offerts en sacrifice. Les Antaivandrika jetaient vraiment (leurs enfants), car ils pensaient en eux-mêmes : le prince jette (ses enfants) par amour pour nous; à plus forte raison devons-nous le faire, nous, qui sommes ses serfs. Et les passagers du navire (jetèrent leurs enfants) jusqu'à ce que Raminia dit : «Assez, ça «suffit».

«Longtemps après, le navire ayant fait une bonne traversée, ils atterrirent à l'embouchure de la rivière Sakaleona.

Ils se comptèrent sous un arbre *Vandrika*[1]. Les Antaivandrika s'aperçurent alors que Raminia et les siens n'avaient pas sacrifié leurs enfants; les leurs (ceux des Antaivandrika), au contraire, étaient tous morts précipités dans la mer. Ils furent affligés, se lamentèrent extrêmement et ils pleurèrent abondamment sous l'arbre *Vandrika*. Leur nom de *Antaivandrika*[2] leur vient de l'arbre *Vandrika* sous lequel ils épanchèrent leur douleur. Lorsqu'ils eurent cessé de pleurer, indignés, ils couvrirent de violentes malédictions le prince Raminia[3]. »

XIV. Flacourt. — « Ramini s'en alla avec sa femme en une terre dans l'Orient nommée Mangadsini[4] ou Mangaroro, où il vécut le reste de ses jours, et fut grand prince. Il eut un fils qui s'appelait Rahouroud, qui fut aussi très puissant et une fille nommée Raminia, qui se marièrent ensemble, et eurent deux fils, l'un nommé Rahadzi, et l'autre Racoube ou Racouvatsi[5]. »

« Rahadzi était l'aîné et roi de la terre de Manghadsini (*sic*) ou Mangaroro, il n'avait point d'enfants et eut dessein de faire un grand voyage par toutes les Indes; et pour cet effet fit équiper une flotte de soixante vaisseaux; cependant donna ordre à l'éducation de son frère qui était jeune, et le donna en charge à un Anacandrian (*Zanak'andrian*) bien sage et bien savant nommé Amboulnor[6], qui entre autres était grand politique et universel en toutes les sciences. Avant son départ, il fit convoquer tous les Grands de son royaume, leur proposa

(1) *Craspidospermum verticellatum* Bojer. Arbre à bois jaune et dur.

(2) *In-ta-i-vandrika* «les gens de l'arbre *vandrika*».

(3) G. Ferrand, *Les Musulmans à Madagascar et aux îles Comores*, t. II, p. 76-77.

(4) Pour *Mañgatsini;* le groupe *ds* n'existe pas en malgache.

(5) Pour ce doublet, voir *infra*, p. 306.

(6) Pour ce nom, voir *infra*, p. 318.

son dessein, et leur dit que si dans un certain temps il n'était point de retour, et que l'on n'eût pendant son voyage aucune nouvelle de lui, que l'on mît son frère sur le trône, que l'on lui prêtât serment et que l'on le reconnût comme roi. Et pour mieux désigner le temps, il fit apporter certaine sorte de bananes, qui étant fouies dans terre, peuvent durer dix ans sans se corrompre, et les fit mettre en terre; fit emplir sept vases de terre de jus de citron, et fit aussi enfouir en terre une espèce de canne à sucre, et dit alors que (lorsque) ces bananes seront pourries, que ce jus de citron sera par la chaleur du temps dissipé dans les vaisseaux, et que ces cannes seront corrompues, et que pendant ce temps-là je ne sois de retour, et que vous n'ayez nouvelles de moi, vous pouvez élire mon frère et le reconnaître pour roi; et aussi si vous voyez arriver mes navires avec des voiles rouges, lesquelles seront toujours durant mon voyage en allant, vous pouvez vous assurer de ma mort. Il part avec sa flotte, il demeure plus de dix ans sans revenir, ni sans envoyer nouvelles. L'on regarde dans les cruches, on tire les bananes de la terre, et les cannes de sucre. Le suc de citron était desséché, les bananes et les cannes de sucre étaient corrompues. L'on élut aussitôt Racoube roi. Huit jours après son élection, la flotte de Rahadzi arriva au port de Mangnadsimi[1] (*sic*) et le nouveau roi était à Manguelor[2] ou Mangaroro autre port. Les voiles paraissaient rouges; d'autant que les matelots n'avaient pas pensé de mettre les voiles blanches pour faire connaître de loin que Rahadzi vivait: ains avaient laissé les rouges. La flotte arrivée, Rahadzi envoie savoir des nouvelles de son frère. Racoube nouveau roi, ayant peur de s'être trop hâté de se faire élire, et appréhendant que son frère ne le fît mourir, fait promptement équiper un grand

(1) *Mangnadsini* dans l'édition de 1658.

(2) Pour le doublet *Mañgalor* > *Mañgaroro*, voir *infra*, p. 308.

navire, d'autres disent trente navires, et se met en mer avec trois cents hommes, entre lesquels étaient ses plus confidents amis et domestiques, embarque tout ce qu'il avait de richesse, or, argent, et autres choses, met la voile au vent, et s'en vient le long de la côte de la mer vers le Sud. Rahadzi sachant la fuite de son frère, ne voulut point débarquer, et se met en mer à le suivre dans un autre grand navire, où il y avait trois cents hommes, et furent ainsi trois mois en mer tant que Racoube arriva à l'île de Comoro (*sic*), qu'il trouva habitée; de là tire vers l'Orient et passe au nord de l'île de Madagascar. Il suit en après la côte jusqu'à ce qu'il arrivât à l'embouchure d'une rivière nommée Harengazavac[1], à deux lieues de Mananzari[2], dans la province des Antavarres[3], et là il échoua son navire, débarqua tout son monde, et toutes ses richesses et meubles. Treize jours après Rahadzi arriva à Lamanouffi[4], terre des Ambohitsmenes[5], et là échoua aussi son navire, là où il apprit que son frère était arrivé à Mananzari. Il lui envoya un nommé Geofarere[6] avec quelques siens serviteurs, pour lui faire savoir sa venue, et pour lui témoigner qu'il ne le poursuivait point pour le perdre, mais au contraire, pour le faire revenir et l'assurer de son amitié. Geofarere

[1] La leçon du ms. A (*Notices et extraits*, t. XXXIX, p. 153, l. 5) غَيَبَيْك que Gautier a lu *Ngazabaiki* est fautive. D'après un autre manuscrit, qui m'a été obligeamment communiqué par M. H. Berthier, il faut restituer هَرَغَيبَك *Harañgazabaki* > *Harañgazavaki* de Flacourt.

[2] A l'embouchure de la rivière de ce nom. Le *Mananzari* de Flacourt reproduit exactement l'orthographe arabico-malgache de certains manuscrits مَنَيْر. En malgache moderne *Manandzari*. Cf. sur ce village mes *Musulmans à Madagascar*, t. II, p. 19 et suiv.

[3] Forme apocopée de *Antavaratra*, *Antavaratri*, *Antavaratsi*, suivant les dialectes. *An-t-avaratra* = litt. «les gens du Nord», par opposition aux *An-t-atsimu* «les gens du Sud».

[4] المَنُّوف *Alamanufi* d'après le ms. 13, p. 28.

[5] Pour *Ambuhimena* = *Am-buhi-mena* «là où il y a des montagnes rouges».

[6] Cf. l'arabe جعفر *Dja'far*.

aperçut des chrétiens sur le bord de la rivière qui lavaient leur chemise (*sic*), il les aborde et s'enquête d'eux, de Racoube et des siens. Ils lui dirent qu'ils étaient bien loin, et qu'ils s'en étaient tous allés dans la terre vers les montagnes. Il fut bien accueilli des chrétiens qui lui donnèrent à manger de ce qu'ils avaient, et lui firent présent de quantité de marchandise pour s'en retourner. (Il est à remarquer que ces chrétiens étaient d'un navire qui avait été échoué à la côte, et que quelque temps après ils bâtirent du débris du vaisseau un autre navire dans lequel ils s'en retournèrent.) Geofarere s'en retourne vers Rahadzi et lui rapporte que son frère était allé loin dans la terre. Rahadzi dit que puisqu'il avait suivi son frère si loin en mer, qu'il n'était pas obligé d'en faire davantage. Il se tint à Lamanouffi, se maria à la fille d'un Grand du pays, de laquelle il eut des enfants, et vit même des enfants de ses enfants; puis fit refaire un autre vaisseau ou fit radouber le sien qu'il avait conservé, et s'embarqua dedans avec cent hommes pour s'en retourner au lieu de Mangaroro, sa patrie. De Rahadzi sont descendus tous les blancs, qui se nomment Zafferamini (Zafi-Ramini) qui demeurent aux Ambohitsmenes, Antavarres et aux Matatanes[1]. »

« De Racoube (*sic*) on monte le long de la rivière de Mananzari jusqu'à Hombes[2], de là à Sandranhante[3], de là s'en va à Mananboudrou[4] (*sic*), de là à Saafine[5], de là à Somenga[6],

[1] Pour *Matataṅa* qui, par étymologie populaire, est devenu *Matitanana* «la main morte», avec légende étiologique : lutte de géants dont l'un aurait arraché la main à l'autre.

[2] *Hombi* هُبيّ d'après le ms. A, *loc. cit.*, p. 139, l. 9.

[3] Probablement pour *Sandraṅantu*.

[4] *Manambondrou* dans l'édition de 1658, pour *Manambundru*, مَنَابُوْرّعَا *Manambundruṅa* d'après le ms. A (*loc. cit.*, p. 139, l. 1), مَنَابُوْرّعَا *Manambundruṅu* d'après le ms. Berthier, p. 38, l. 5.

[5] *Sahafenu* (?).

[6] *Somaṅga* ou *Suamaṅga* (?).

de là aux Anachimoussi[1], de là à Azonringhets[2]; là où il se maria à la fille du Grand du pays. En ce temps-là dans la plus grande partie de la terre de l'île Madagascar, il n'y avait qu'un roi absolu qui y commandait, et avait sous lui en chaque province des gouverneurs qui étaient grands seigneurs. Racoube épousa sa fille, laquelle l'aima fort, jusque-là même qu'elle l'avertit de la mauvaise volonté qu'avait son père qui le voulait faire mourir pour avoir son or et ses richesses. Racoube commanda à ses gens et à ses esclaves qui gardaient 400 bœufs et vaches qu'il avait achetés, d'accoutumer les bœufs à porter des paquets, ce qu'ils firent, et comme ils furent en état de porter des paquets, il pria Dieu d'envoyer un sommeil à son beau-père pour trois jours, d'autres disent qu'il lui fit prendre quelque drogue, ce qui arriva, et pendant ce temps il se retira avec sa femme et tous ses gens en diligence du côté du sud de l'île. Et après plusieurs journées, il arriva à Bohits Anrian[3], où il mourut. Ce roi nommé Azonringhets[4] eut plusieurs enfants qui eurent de grandes guerres les uns contre les autres, et ainsi se séparèrent, et par même moyen les provinces élurent leurs gouverneurs pour leurs princes[5]. »

XV. Ms. 13. — « Andrianoñi-anaki dit (à Andriandrakuva[6]) : « Ne pars pas, c'est loin là-bas (où tu veux aller). »

[1] Lire *Zana-Kimusi*. Cf. G. Ferrand, *L'origine africaine des Malgaches*. *Journ. asiat.*, mai-juin 1908, p. 482-483.

[2] *Azuriñgitsi* ou *Hazuriñgitsi* (?).

[3] *Am-bohits-Andrian* « là où est la montagne du prince ».

[4] C'est un peu plus haut, un nom de pays. Aucun texte indigène ne permet encore de rectifier la fin de ce passage qui est évidemment incomplet et inexact.

[5] *Histoire*, p. 49-52.

[6] *Andrian-dRakuva* « la princesse Rakuva ».

Elle partit pour. . . . .[1] dans l'iMerina. Elle emporta quinze calebasses d'eau (pour la route). Elle arriva (sur les bords) de l'iKupa. Les Vazimba lui demandèrent : «Combien faut-il «de mois pour venir du bord de la mer (jusqu'ici)? — «Deux mois, dit-elle aux Vazimba. Moi, ajouta-t-elle, je suis «Andriandrakuva.» Elle épousa un Vazimba et enfanta l'Andriambahuaki (le roi du pays, c'est-à-dire elle fonda une nouvelle dynastie).»

Les informations contenues dans les extraits III-XV nous sont fournies par des textes arabico-malgaches (IX, X, XII, XV) ou ont été recueillies chez des Malgaches islamisés (III, IV, V, VI, VII, VIII, XI, XIII, XIV). V et VI font venir de Perse ou du golfe Persique les ancêtres des *Blancs* de la côte orientale de Madagascar; d'après IX et X, Ramini est un chef mekkois du temps de Moḥammad, descendant de deux Malgaches (*Ra-maka-ra-be-hareluman* et de sa femme *Ra-sua-manuru-hareluman*) par l'intermédiaire de prophètes juifs adoptés par l'Islâm et qui ont également régné à la Mekke; XI en fait même le gendre du prophète arabe par son mariage avec Fâṭima qui épousa, au contraire, ʿAlî ben Abû Ṭâlib. Ces inexactitudes sont, pour ainsi dire, classiques et nous connaissons, en dehors de Madagascar, plusieurs généalogies de chefs qui prétendent à la descendance de personnages illustres de l'Islâm. Par exemple, une dynastie musulmane qui régnait au Harrar aux XIIIe et XIVe siècles rattache l'origine de son établissement à un fils du khalife ʿAlî, ʿAḳil, qui ne vint jamais en Afrique. Dans le même ordre d'idées, les musulmans chinois de Canton attribuent la fondation de leur mosquée à un certain Wahab Abî Kebsa, oncle maternel du pro-

[1] Le texte porte أَرَيَنَكُم شُرَ qui est incompréhensible. Ce passage n'existe dans aucun des autres manuscrits.

phète[1]. Mieux encore, une chronique čam fait régner Allah sur le Čampa, au XIe siècle[2]. En réalité, le voyage de Ramini à la Mekke, ses relations et son alliance avec le prophète arabe ont été ajoutés à l'histoire des Zafi-Ramini postérieurement à l'islamisation des Malgaches orientaux et sous l'influence de la religion nouvelle. Il n'y a donc pas lieu d'y insister. Sans doute les Persans sont venus aux Comores et à Madagascar, mais ils n'ont rien de commun avec Ramini et ses descendants directs. D'après le Père Nacquart et Flacourt (V et VII), Ramini, Persan ou Mekkois, serait arrivé à Madagascar vers 1150 : cette indication chronologique n'est pas à retenir.

A une date que n'indique pas Couto mais qui doit être très antérieure à la fin du XVIe siècle[3], les Javanais ont été en relations avec Madagascar et la côte orientale d'Afrique. Les Javanais qui avaient effectué ce long voyage ont raconté qu'ils avaient trouvé dans la grande île africaine des métis d'origine javanaise. Le Père Marianno, dont la relation de voyage a été rédigée une vingtaine d'années après la quatrième décade, confirme le renseignement précédent : les premiers étrangers immigrés à Madagascar venaient de Malaka, c'est-à-dire de l'Indonésie occidentale. Couto et le jésuite portugais donnent leurs informations comme absolument certaines. Celui-là dit textuellement : *he certo;* celui-ci : *sendo certo*. Le Père Marianno ajoute (IV) que, d'après le chef indigène dont il tenait ses informations, les ancêtres du roi malgache étaient originaires de Mangalore et de Meca. Si ce *Meca* désigne la Mekke, cette indication est purement étiologique[4]; mais je crois plutôt que

[1] Cf. René Basset, in *Bull. Soc. Géog. de l'Est*, 2e et 3e trimestres 1888, p. 336 (compte rendu de travaux sur Madagascar).

[2] Paul Pelliot, *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle*, in *Bull. École française d'Extrême-Orient*, janvier-juin 1904, p. 199.

[3] Cf. I et II.

[4] Voir *supra*.

*Meca* est la forme abrégée de *Mangatsini* (XIV) dont les deux premières syllabes ont été transformées en *Maka, Meka* par analogie avec le nom de la ville sainte de l'Islâm.

Les renseignements contenus dans les extraits I, II, III, IV, XI, XIV et XV, peuvent se résumer en ceci :

Vers la fin du XVI^e siècle, les Javanais affirmaient que leurs ancêtres avaient été en relations avec la côte orientale d'Afrique et Madagascar;

Un prince indonésien (*Ramini* d'après Flacourt, *Raminia* d'après tous les manuscrits arabico-malgaches) régnait à Mangalore ou Mangatsini que le Père Marianno situe à Malaka;

Il eut deux fils ou petits-fils : Rahadzi et Rakuba;

Ramini, disent les uns, Rahadzi et Rakuba, disent les autres, quittent leur pays d'origine et émigrent à Madagascar;

Les causes de l'émigration ne sont pas nettement indiquées;

Rahadzi s'établit sur la côte orientale; Rakuba pénètre dans l'intérieur de l'île et arrive en iMerina où il épouse une Vazimba et donne naissance à un *Andriambahuaki*, un roi : il fonde une dynastie nouvelle.

## RELATIONS MARITIMES

### ENTRE

## L'INDONÉSIE OCCIDENTALE ET L'AFRIQUE ORIENTALE.

Les relations maritimes entre la Chine, l'Indonésie, l'Inde, la Perse et les ports de l'Afrique orientale sont très anciennes.

XVI. «In the second year of the Hsien-hêng period (671), rapporte le pèlerin chinois I-tsing, I kept the summer-retreat in Yang-fu. In the beginning of autumn (seventh month) I met unexpectedly an imperial envoy, Fêng Hsiao-ch'üan of Kong-chou; by the help of him I came to the town of Kwang-

tung, where I fixed the date of meeting with the owner of a Persian ship to embark for the south[1]. »

« In I-tsing's time, ajoute en note M. Takakusu, there was regular navigation between Persia, India, the Malay islands and China. »

XVII. « Ka-ling, dit la Nouvelle histoire des T'ang (618-906, livre 222, 2e part.) is also called Java (Chö-p'o), it is situated in the southern ocean, to the east of Sumatra and to the west of Bali. . . . Between the years 766-779 three envoys of Ka-ling arrived in China. In the year 813 they presented four Sangchi (lire *Seng-k'i*[2]) slaves[3]. »

XVIII. Dans une inscription javanaise de 860 de notre ère, il est fait également mention d'esclaves *djĕngi*, c'est-à-dire de nègres du pays des Zendjs[4].

XIX. « The reason why in particular Sômanât[5] has become so famous, dit Al-Bîrunî, is that it was a harbour for seafaring people, and a station for those who went to and fro between Sofâla in the country of the Zandj and China[6]. »

[1] *A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay archipelago (671-695) by I-Tsing*, trad. J. Takakusu, Oxford, in-4°, 1896, p. xxviii. Cf. également *Voyage des pèlerins bouddhistes. Les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident. Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang par I-tsing*, trad. Ed. Chavannes, Paris, 1894, in-8°, p. 116.

[2] Pour la correction de 僧祗 *seng-tche* en 僧祇 *seng-k'i*, cf. Paul Pelliot, *Deux itinéraires*, p. 280-281.

[3] W. P. Groeneveldt, *Notes on the Malay archipelago and Malacca* in *Miscellaneous papers relating to Indo-China and the Indian archipelago*, 2e série, t. I, Londres, 1887, in-8°, p. 138 et 140.

[4] Cf. Kern, *Over eene oudjavansche Oorkonde van çaka 782*, in *Verlagen en meded. van de Klk. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde*, 2e série, vol. X, p. 2.

[5] Port du Kathiawar, au nord-ouest de la colonie portugaise de Diu.

[6] *Alberuni's India*, texte arabe, in-4°, Londres, 1887, et trad. anglaise par E. C. Sachau, Londres, 1888, in-8°, t. II, p. 104.

Mais ces deux passages d'Edrîsî sont encore plus explicites :

XX. « Ceux de Ḳomor (قمر. lire قمار ou قمير Ḳimèr ou Ḳmèr = Khmer) et les marchands du pays de Mehradj (مهراج, lire *Mahâràdja*) viennent chez eux (les habitants du Sofâla), en sont bien accueillis et trafiquent avec eux[1]. » C'est bien ce que dit le texte du manuscrit 2221 du fonds arabe de la Bibliothèque Nationale de Paris que M. Gaudefroy-Demombynes a eu l'obligeance de consulter à mon intention (fol. 37 v°. l. 7-8) : واهل القمر وتجار بلاد المهراج يدخلون اليهم ويجالسونهم ويتجرون معهم.

XXI. « Les Zendjs (de la côte orientale d'Afrique). dit encore Edrîsî, n'ont point de navires dans lesquels ils puissent voyager : mais il aborde chez eux des bâtiments du pays de ʿOmân et autres, destinés pour les îles de Zaledj (زالج, lire زابج *Zâbadj*) qui dépendent des Indes : ces étrangers vendent (au Zenghebar) leurs marchandises, et achètent les productions du pays. Les habitants des îles de Raledj (رالج, variante indiquée par Jaubert : زانج *Zanâdj* à corriger en زابج *Zâbadj*) vont au Zenghebar dans de grands et de petits navires, *et ils s'en servent pour le commerce de leurs marchandises, attendu qu'ils comprennent le langage les uns des autres*[2]. » Pour le passage souligné, cf. le manuscrit 2221, fol. 29 r°. l. 15 : فيجلبون منها امتعتها لانهم يفهم بعضهم كلام بعض.

Le *Zenghebar* ou pays des Zendjs dont il est question dans ce passage, comprend, sans aucun doute, Madagascar. Dans toute l'Afrique orientale, les Malgaches seuls parlent une langue appartenant au même groupe linguistique que celle des Indonésiens occidentaux. Les deux langues étaient plus étroitement apparentées encore au XIIe siècle, et très certainement les indigènes de Madagascar et les marins de

[1] *Géographie d'Edrisi*, trad. A. Jaubert, Paris, 1836, in-4°, t. I, p. 78.
[2] *Ibid.*, p. 58.

Zâbadj pouvaient à cette époque, « se comprendre les uns les autres ».

## RAMINI-RAMINIA ET SA FAMILLE.

Le *Ramini* de la légende de Flacourt est appelé dans tous les manuscrits arabico-malgaches رَمِنِيًّا ,رَمِنِيٌّ ,رَمَانِيٌّ ,رَمَانِيًّا (variante plus rare رَمِنُو), prononciation ancienne *Raminiya* > prononciation moderne *Raminia*. Le *tanwîn* n'est pas ici en fonction de voyelle nasale, il a simplement pour but d'indiquer que le ي final a exceptionnellement valeur de *yod* > *i*, au lieu de *z*. En arabico-malgache نِيًا = *niza*, et نِيًّا = *niya* en malgache ancien, *nia* en malgache moderne. La transcription arabe de l'oxyton *Raminí* et du paroxyton *Raminíya* > *Raminiá* (phonétiquement *Raminyá*) serait رَمِنِيّ et رَمِنِيَّة. Ces deux noms ne diffèrent que par la finale, masculine pour celui-là, féminine pour celui-ci. Il s'agit, en l'espèce, d'un doublet arabe à deux genres formé sur le modèle des ethniques du type : عمان *ʿOmân* « l'ʿOmân », عمانيّ *ʿOmânî* « l'ʿOmanais », عمانيّة *ʿOmâniyya* « l'ʿOmânaise »; هند *Hind* « l'Inde », هنديّ *Hindî* « l'Indien », هنديّة *Hindiyya* « l'Indienne. *Raminí* et *Raminíya* > *Raminiá* sont donc les ethniques masculin et féminin d'un thème initial رمن*. Or, nous savons par les géographes arabes qu'une île de l'Indonésie occidentale, généralement assimilée à Sumatra, s'appelle رامى *Râmî* (lire رامنى *Râmnî*) d'après Ibn Khordâdhbeh, Abû Zayd Ḥasan as-Sîrâfî, Edrîsî et Nowayrî; رامنى *Râmnî* d'après Sulaymân, Kazwînî et Šams ad-dîn ad-Dimaškî, رامين *Râmîn* d'après Masʿûdî; رامى *Râmî* ou رامنى *Râmnî* d'après l'*Abrégé des merveilles* [1]. Quelle que soit la leçon qu'on adopte, *Râmîn* ou

[1] Trad. CARRA DE VAUX, Paris, 1898, in-8°, p. 55 et 62. Cf. également pour Râmni, G. FERRAND, *Les îles Râmny, Lâmery, Wâkwâk, Komor des géographes arabes et Madagascar*, in *Journ. asiat.*, novembre-décembre 1907, p. 434 et suiv.

*Râmnî*, elles aboutissent toutes deux. en arabico-malgache, à *Raminí* au masculin (*Râmin* par ouverture de la finale fermée, *Râmnî* par vocalisation de l'entrave médiale) et à *Raminíya* → *Raminiá* au féminin. *Raminí* et *Raminíya* → *Raminiá* sont les ethniques des deux genres de *Râmin* ou *Râmnî*, nom de l'île de Sumatra, et signifient *le Sumatranais*, *la Sumatranaise*. Les Malgaches avaient parfaitement conscience de la différence de genre que présentent ces deux formes, car la légende de Flacourt (XIV) dit expressément que Ramini eut de Ra-Fateme (Fàṭima) deux enfants : un fils et « une fille nommée Raminia ».

Les textes indigènes ne mentionnent que l'ethnique féminin رَمِانِيَّ *Raminia* [1]. Flacourt nous en donne la raison : « C'est la coutume, dit-il, que dans toute cette Isle (de Madagascar), du costé du Sud, le nom de la lignée se prend de la femme [2]. » Pour satisfaire aux exigences de la coutume locale, le nom du chef des immigrés indonésiens a été féminisé. *Ramini* et *Raminiya-Raminia* sont un doublet à deux genres qui ne représente, en réalité, qu'une seule et même personne. *Raminia* est devenu l'éponyme de ses descendants : *Zafi-Raminiya* en malgache ancien, *Zafi-n-dRaminia* en malgache moderne.

Ramini, rapporte Flacourt. « sortit de la mer à la nage, comme un homme qui se serait sauvé d'un naufrage ». Il était « grand prophète, qui ne tenait pas son origine d'Adam comme les autres hommes, mais avait été créé de Dieu à la mer, soit qu'il l'ait fait descendre du ciel et des étoiles, et qu'il l'ait créé de l'écume de la mer » (XI). Ceci revient à dire que Ramini était un étranger immigré à Madagascar. Au XVII^e^ siècle, ses descendants ont perdu le souvenir du pays d'origine de leur ancêtre éponyme; mais comme il a dû arriver par mer, la

[1] Dans certains manuscrits, dont les mss. A et B, Raminia est un homme. Les Malgaches ont, à la longue, perdu la notion du féminin arabe que représente Raminia.

[2] *Histoire*, p. 17.

légende le fait naître de l'écume marine. Plusieurs millénaires avant notre ère, l'introduction en Chaldée «des lettres, des sciences et des arts de toute sorte, des règles de la fondation des villes et de la construction des temples, des principes des lois et de la géométrie, des semailles et des moissons» était attribuée au dieu-poisson Éa, le Ὠής ou Ὠαννής des Grecs, qui «apparut, sortant de la mer Rouge, à l'endroit où elle confine à la Babylonie[1]». Le mythe chaldéen et le mythe malgache appartiennent au même cycle de légendes sur la naissance miraculeuse des civilisateurs étrangers.

Le père, la femme ou le mari, les enfants et petits-enfants de Ramini-Raminia sont :

D'après Flacourt :

RAMINI — *Fâṭima*[2]
|
RAHOUROUD — RAMINIA
(frère et sœur qui se marièrent et eurent deux fils)
|
RAHADZI et RAKUBA

D'après le ms. A. p. 87, et le ms. 13, p. 8-9, 32 et 35 :

RAVINAVI رَوِنَوِ
|
RAMINIA رَمِانِي — *Ramaruruan* رَمَرُوًا
Andriandrakuvatsi اَرِيَارَّقُوَة — *iLafi* اِلَفِ
Andriandrakuva اَرِيَارَّقُوَ — *Ratsiatefa* رَتِيَطِفَ
iRamahosiza اِرَمَهُشِي — *iRasaikazu* اِرَشَيّكَي

[1] Cf. MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1904, 6e édition, p. 175.

[2] Les noms en capitales sont ceux des père, fils et petits-fils de Raminia; les noms en romain, ceux de ses frères et sœurs; les noms en italique, ceux de sa femme, de sa belle-sœur, de ses beaux-frères et de ses filles.

De son mariage avec Ramaruvuan, Raminia eut quatre enfants d'après le ms. 13, cinq d'après le ms. A :

Andrianoñianaki اَرِيانُعانَكِ
Andriandrahazi اَرِيارَهَي
*Ravahinia* [1] رَوَهِنِي
*Rasuavaiñunanaki* رَسُووَعُنَنَكِ
*Razañimari* رَبَعِمَرِي

Rahouroud = Rahurud, que je n'ai encore rencontré dans aucun manuscrit arabico-malgache, peut s'interpréter par *Ra* + *Hurud* et répondre phonétiquement à **Kurud*, **Kulud*, **Kudud*, **Gurud*, **Gulud*, **Gudud*. Cf. dans cette hypothèse, *Kuru'd*, nom propre d'homme en tontemboan des Célèbes [2]. Régulièrement. *Ra-hurud* appelle une forme malgachisée **Ra-hurudu* ou **Ra-hururu*, sur le type de *Mañgalor* > *Mañgaroro*. D'autre part, ce nom royal présente une curieuse analogie avec le nom du pays d'origine de Ramini-Raminia et avec un nom divin rapporté par Drury [3] :

*H u R u D*
pays de *M a N G a L o R*
*M a N G a R o R o*
Ndrian *M e G u D u D u*

Drury écrit : p. 173. *Deaan Meguddummateme;* p. 180, *Deaan Meguddumdumateun;* p. 243, *Deaan Meguddumateem*. Drury était un matelot illettré et, de plus, un cockney [4]. Ses

[1] D'après certaines légendes, Ravahinia est, au contraire, la femme de Raminia. Cf. mes *Musulmans à Madagascar*, t. II, *passim*.

[2] Cf. J. Alb. Schwarz, *Tontemboansch-nederlansch woordenboek*, Leide, 1908, in-4°, *sub verbo*.

[3] *Madagascar or Robert Drury's journal during fifteen years captivity on that island*, édition Pasfield Oliver, Londres, 1890, in-8°.

[4] Linguistiquement, le « cockney » est une espèce de montmartrois londonien.

notations s'en ressentent, mais il est généralement facile de les ramener à la leçon correcte. Dans le cas présent, il faut évidemment lire : *Andrian Maingududu-n-atsimu* « le seigneur Maingududu (dieu) du Sud »[1]. On peut également restituer *Andrian Magududu-n-atsimu* et rapprocher cette dernière forme du nom royal رَمَكَرَرُ *Ramakararu*[2], premier ancêtre de certaines tribus du Sud-Est. Tous ces noms paraissent phonétiquement apparentés, mais le sont-ils autrement? Je ne suis pas en mesure de l'établir.

Rahadzi, au contraire, nous est attesté par plusieurs manuscrits arabico-malgaches sous la forme اَرِيَّارَجَ pour اَرِيَّارَهِجِ *Andrian-dra-Hadzi*, en malgache moderne اَرِيَّارَهِي *Andrian-dra-Hazi*. La leçon incorrecte جَ pour هِجِ a été copiée sur l'homophone arabico-malgache حَاجِ ou جِ < arabe حاجّ *ḥâdjdj*, pèlerin de la Mekke.

La forme malgache est exactement *Ra-h-Adzi*, avec *h* euphonique entre les deux voyelles consécutives de même timbre. *Adzi* répond au titre indonésien *Hadji* ou *Adji* « prince, souverain », titre des fils de nobles (à Sumatra) : *Hadji* ou *Adji* = malg. ancien **Adji* > *Adzi* = malg. moderne *Azi*; avec le préfixe des noms propres : *Ra-h-Adzi* = *Ra-h-Azi* qui signifie *le prince*, *le seigneur*. Son nom ne nous a pas été conservé.

Le doublet *Rakuba-Rabubatsi* = *Rakura-Rakuratsi* a pour origine une double prononciation de la graphie رَكُبَة. Lu comme un mot arabe, رَكُبَة doit se prononcer *Rakuba*; lu, au contraire, comme un mot arabico-malgache en vocalisant le ة, il faut

[1] C'est l'un des dieux des quatre points cardinaux.

[2] *Ramakararu* semble un nom composé de *Ramaka* + *raru*. Nous avons, en effet, des formes onomastiques telles que *Ramaka*, *Ramaka-rabe-hareluman*, qui indiquent bien que *raru* est un élément de complexe. On peut donc lire *Ramaka-raru*, mais j'ignore ce que peut être le second terme du composé.

prononcer رَكُبَةِ *Rakubatsi*. Ce nom est généralement écrit avec un ق au lieu du ك habituel pour la transcription de *k*. Dans les textes modernes, *Rakura* < *Rakuba* est rendu par رَقُو sans ة, et *Rakuratsi* < *Rakubatsi* par رَقُوَةِ ou رَقُوَتِ.

Le doublet Rakuba > Rakubatsi désignait initialement une même personne, le *Racoube* ou *Racouratsi* de Flacourt, fils de Rahouroud-Raminia. Comme Ramini-Raminia, Rakuba-Rakubatsi s'est postérieurement dédoublé en deux personnages de sexe différent. D'après les mss. 13 et A, Rakuba et Rakubatsi > Rakuva et Rakuvatsi, deviennent fille et fils de Ravinavi, et sœur et frère du prince Raminia. Je ne connais ni nom ni titre indonésien dont on puisse rapprocher Rakuba.

Ravinavi, qui est qualifié de prophète par les mss. 13 et A, semble un composé de *Ra* + *Vinavi*. *Vinávi*, étant paroxyton, pourrait être la forme à infixe de *vávi* : *v-in-ávi*, et signifierait *la femme*. Ce serait alors la personnification de la coutume sud-orientale d'après laquelle « le nom de la lignée se prend de la femme ». Cf. en faveur de cette hypothèse le nom des *Zafi-Kazimambu* (les descendants de [la princesse] Kazimambu), une tribu malgache sud-orientale appelée ainsi du titre bantou de sa fondatrice éponyme[1].

Rahadzi qui, d'après Flacourt, est petit-fils de Ramini, fils de la princesse Raminia et frère de Rakuba, est, au contraire, petit-fils de Ravinavi, fils du prince Raminia et neveu du prince Rakuvatsi et de la princesse Rakuva, d'après les mss. 13 et A.

Les noms des autres parents de Raminia sont sans intérêt pour l'objet de cette note.

[1] Cf. G. Ferrand, *L'origine africaine des Malgaches*, in *Journ. asiat.*, mai-juin 1908, p. 494-495.

## LE PAYS DE MANGALOR ET DE MANGATSINI.

Le nom du pays oriental où régnait Ramini-Raminia est orthographié par Flacourt :

*Manguelor* ou *Mangaroro* p. 50, l. 9; *Mangaroro* p. 49, l. 7 et 14, p. 51, l. 20; *Mangadsini* p. 49, l. 7; *Manghadsini* p. 49, l. 13, et *Mangnadsimi* (éd. de 1658 *Mangnadsini*) p. 50, l. 8; *Mangnadsimi* et *Mangaroro* sont deux ports différents p. 50.

Le doublet *Manguelor-Mangaroro* indique que celui-ci est la forme développée de celui-là. Nous pouvons restituer avec certitude *Maṅgalor* > *Maṅgaroro*. Le nom de l'autre port est à rectifier en *Maṅgatsini*, le groupe *ds* n'existant pas en malgache. *Maṅgatsini* peut être la forme à finale ouverte d'un ancien **Maṅgatsin* par vocalisation régulière de l'entrave finale. Dans les deux cas, l'*i* final de *Maṅgatsini* et l'*o* final de *Maṅgaroro* sont également attendus. *Maṅgalor* et **Maṅgatsin* sont deux noms géographiques qui peuvent se décomposer en *maṅga* + *lor* ou *alor* et *maṅga* + *tsin* ou *atsin*. *Maṅga*, qui n'existe plus en malgache moderne, signifie *royaume*[1]. Ce sens nous est attesté par deux textes du fonds arabico-malgache de la Bibliothèque Nationale de Paris. Un passage du ms. 7, fol. 65 v° : *hamaṅga Ra-Daruda* est glosé par دَوُدَ وُ مُلُكُ دَاوُدَ qu'il faut traduire par « David et le royaume de David ». *Hamaṅga* est un substantif composé du préfixe nominal *ha-* < malais *ka-* et du thème radical *maṅga*. Le second texte, emprunté au ms. 13, p. 24, porte : *ari laha mati Antumua Ravinari namaṅga Raminia*

[1] *Maṅga* a le même sens dans des expressions toponomastiques encore en usage, telles que : *Am-buhi-maṅga* « à la montagne du royaume »; *Maṅga-tsiutri* (مَغَتْسِيهُتْرِ ou مَغَتْسِيُتْرِ d'après le ms. A, p. 60, l. 10, et le ms. Berthier, p. 29, l. 5, *Maṅga-tsihutri*, le *Manghasiouts* de Flacourt, p. 19), royaume de Tsihutri ou Tsiutri; ou des noms comme *Zaza-maṅga*, *Ra-fo-maṅga*, *Raini-fo-maṅga*.

*telu tau* « lorsque le prophète Ravinavi fut mort, Raminia régna pendant trois ans ». *Vamaṅga* est le parfait du verbe *mamaṅga* = préfixe verbal *man* + thème radical *maṅga*. Le sens est très nettement établi soit par le contexte du ms. 13, soit par la glose du ms. 7. *Maṅgalor* signifie ainsi *royaume de Lor* ou de *Alor* et *Maṅgatsin*, *royaume de Tsin* ou de *Atsin*. D'après le Père Marianno (III), l'une des premières migrations venues à Madagascar est originaire de Malaka : Ramini est un Indonésien occidental ; nous sommes donc autorisés à situer dans la région de Sumatra les deux royaumes maritimes en question.

Ainsi que je l'ai récemment montré dans le *T'oung pao* [1], nous retrouvons le pays de Atsin dans l'ancien royaume de Atyèh, à la pointe nord de Sumatra, que le pèlerin chinois I-tsing mentionne au VIIe siècle sous le nom de 阿善 *O-šen*, ancienne pronciation *At-šin* [2].

Le phonème *ty* de *Atyèh* est une palatale identique au ج malais, au ꨌ čam de l'Annam, au ច čam du Cambodge que dans mon *Essai de phonétique comparée du malais et des dailectes malgaches* [3], j'ai transcrit par le *ć* serbo-croate. *Ć* indonésien aboutit régulièrement en malgache à *ts* : *Atyèh* = *Aćèh* > malg. **Atsi*. Mais en malgache, comme en chinois et dans les transcriptions européennes, une nasale finale a été ajoutée au nom indigène [4] ; de plus, en malgache moderne, la

[1] *Le pays de Mangalor et de Mangatsini*, série II, vol. X, n° 1, 1909, p. 1-16. J'ai utilisé dans cet article certaines identifications géographiques de Schlegel dont M. Pelliot (*Deux itinéraires*, passim) a montré l'inexactitude. Fort heureusement, les conclusions de l'article précité ne reposent pas sur l'interprétation erronée de quelques textes chinois et peuvent être maintenues.

[2] Cf. G. Schlegel, Geographical notes, XVI : *The old states of the island Sumatra*, in *T'oung-pao*, série II, vol. II, 1901, p. 16 du tirage à part.

[3] Paris, 1909, in-8°.

[4] Chinois *At-šin*, portugais *Achem* (cf. déc. III, liv. V, chap. 1), autres langues européennes : *Atchin*.

finale fermée constituée par l'addition d'un *n*, a été ouverte par vocalisation. La courbe phonétique complète est donc :

*Acèh* — malg. ancien *Atsi* + *n* > malg. moderne *Atsi* + *n* + *i* qui est exactement le *Mañgatsini* de Flacourt = *mañga* + *Atsini*.

D'après la légende rapportée par Flacourt, Mañgatsini était manifestement à peu de distance de Mañgaroro. Il faut donc rechercher ce dernier port dans les environs de Atyèh. Voici les informations utilisables que fournissent certains géographes arabes :

XXII. Mas'ûdî. — « (Après la mer de Perse), vient la mer Lârewî..... faisant partie de l'Inde et du Sind ; puis la mer de Herkend ; puis la mer de Kelà ou Kela et l'archipel ; puis la mer de Kerdendj ; puis la mer de Ṣanf..... et enfin la mer de Chine ou Ṣindjî[1]. » Cf. également p. 331-346. Pour la mer Lârewî, cf. p. 332, 333, 335 et 381.

XXIII. Edrîsî. — Neuvième section du premier climat. « Cette section comprend la description de la partie de la mer des Indes connue sous le nom de mer de Chine, et d'une partie de la mer nommée دارلازوى Dârlàzwî (lire دارلاروى *Dârlârwî*)[2]. »

XXIV. Edrîsî. — Dixième section du premier climat. « L'île nommée al-Mûdja, située dans la mer دارلاروى Dârlârwî, obéit à divers rois qui sont de couleur blanche, mais qui ne portent pas l'espèce de manteau nommé *azâr*. Ils (les habitants) ont, sous le rapport du costume et des ornements, beaucoup de ressemblance avec les Chinois[3]. »

[1] Maçoudi, *Les prairies d'or*, texte et trad. par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. I, Paris, 1861, in-8°, p. 330.

[2] *Géographie d'Édrisi*, t. I, p. 78.

[3] *Ibid.*, p. 88.

XXV. Edrîsî. — Dixième section du premier climat. « La mer de Chine, la partie de la mer de Ṣanf qui lui est contiguë, la mer دارلادرى Dârlâdrî (lire دارلاورى *Dârlâurî*), ainsi que celles de Herkend et de ʿOmân, sont sujettes au flux et au reflux [1]. »

XXVI. Dimaškî — « Les anciens navigateurs ont divisé cette mer (la mer Indienne) en diverses parties appelées d'après les côtes qu'elle baigne, pour faciliter la connaissance de son étendue. La partie qui longe la Chine porte le nom de mer de Herkend ou mer de Ghaïd ou mer de Ṣanf..... La mer Ṣandjî, contiguë à cette partie, comprend le royaume du Mahârâdja..... Vient ensuite la mer de Kela..... la quatrième appelée mer de Ṣindâbûlat (Pulo Condore)..... La mer de Hind (de l'Inde)..... La mer Lârewî لاروى..... La mer de Rânedj (رانج, lire زابج *Zâbadj*) située à côté (de la précédente) avec les îles de Rânedj (lire *Zâbadj*) ..... La mer de Maʿabar ou de Ceylan..... Au sud de la mer de Hind, la mer de Sarandîb (Ceylan) ..... [2]. »

XXVII. Dimaškî. — « L'île de Kelâ (*sic*), d'après laquelle la mer porte ce nom, est bien périlleuse à aborder; sa longueur est de 800 milles sur une largeur de 350. Elles contient les villes de Fanṣûr, Djâwa, Helâbir, Lâuzî (لاوزى, lire لاورى *Lâurî*) et de Kela [3]. »

XXVIII. Dimaškî. — « Parmi les villes situées aux bords de la mer (du pays) du Mahârâdja et vers le Nord, nous en cite-

[1] *Géographie d'Edrisi*, p. 94.

[2] *Manuel de cosmographie du moyen âge*, trad. de l'arabe par A. F. Mehren, Copenhague, 1874, in-8°, p. 203.

[3] *Ibid.*, p. 208.

rons quatre : Kela, Lârewî (لاروى, lire لاورى *Lâurî*), Mahârâdja et Balhûr[1]. »

XXIX. DIMAŠKÎ. — « Après les côtes de Guzerate, nous arrivons aux côtes du pays de Lâr avec le royaume de Sûmanât. La ville principale du pays de Lâr s'appelle Sûmanât. . . . .[2] »

XXX. NOWAYRÎ. — D'après Nowayrî, l'océan est divisé en six mers : 1° la mer Ṣandjî dans laquelle se trouve Šarîra (شريره, lire سَرْبُزَة *Sarboza* = Palembang, dans le sud-est de Sumatra), Ṣandjî et (d'après le ms. B) Anfûdja (انفوجه pour أُنقوجة *Ungudya* = Zanzibar[3]); 2° la mer de Ṣanf avec ar-Ranadj (الرانج, lire الزابج *az-Zâbadj*), l'île au volcan, le Khmer, les île sar-Râkî (الراقى, lire الرمنى *ar-Râmnî*), Lankâlûs (لنكالوس, lire لنكبالوس *Lânkabâlûs*, les îles Nicobar); 3° la mer Lârwî qui comprend la mer de Kela, la mer de Djâwa, la mer de Fanṣûr; l'île al-Mânid (المانذ, lire المايد *al-Maïd* pour *al-Maït*). . . ; l'île de Kela avec les villes de Fanṣûr, Malâyur, Lârewî (لاروى, lire لاورى *Lâurî*) et Kela; (l'île) Ṣandâbûlât (صَنْدَابُولات lire صندلفولات *Ṣandal-fûlât*, Pulo Condore) avec une ville du même nom, les îles Andamân; 4° la mer de Herkend dans laquelle est située Ceylan. . . . ; 5° la mer du Yemen et 6° la mer des Zendjs[4]. »

Toutes ces informations sont extrêmement confuses. Dans XXVII, par exemple, les prétendues villes de Kela sont Fanṣûr = Baros (le *Bâlûs* de Ibn Khordâdhbeh, à deux journées de

[1] *Manuel de cosmographie du moyen âge*, p. 229.

[2] *Ibid.*, p. 230.

[3] Il y a là confusion entre la mer *Ṣandjî* et la mer *Zendjî* ou mer des Zendjs, sur la côte orientale d'Afrique.

[4] Apud VAN DER LITH, *Livre des merveilles de l'Inde*, texte arabe et notes par VAN DER LITH, trad. française par Marcel DEVIC, Leide, 1883-1886, in-4°, p. 281-282.

Kela[1] sur la côte occidentale de Sumatra; Djâwa = Java: Helâbir = Malâyur, vraisemblablement dans le sud-est de Sumatra[2]; Kela = Keda sur la côte occidentale de la péninsule malaise. De plus, si Djâwa est phonétiquement pour *Java*, il s'en faut que le *Djâwa* des géographes arabes désigne toujours exactement l'île ainsi nommée; il en est de même pour le *Zâbadj* et le *pays* ou l'*île du Maharâdja* qui devraient strictement s'appliquer à Java et qui sont devenues des expressions géographiques vagues et imprécises, étendues quelquefois à Sumatra et même à la péninsule malaise et aux petites îles voisines.

Masʿûdî citant les mers orientales dans leur ordre géographique, en allant de l'Ouest à l'Est, mentionne après la mer de Perse, la mer Lârewî, puis les mers de Herkend et de Kela. La situation de la mer Lârewî ou mer du pays de Lâr est bien connue: elle baigne la côte occidentale de l'Inde. « La langue du Sind, dit Masʿudî, est différente de celle de l'Inde. Sur le littoral, comme à Saymûr, Sûbâra, Tâna (Bombay), etc., on parle le *lârî* (la langue du pays de Lâr); ces provinces empruntent leur nom à la mer Lârewî, sur les côtes de laquelle elles sont situées..... [3]. » Cf. également XXIX pour le pays de Lâr.

Dimaškî (XXVI), commençant par l'Est, place la mer Lârewî entre la mer de Hind et la mer de Zâbadj; mais la nomenclature ne suit en réalité aucun ordre logique; on ne peut rien conclure de sa classification. Nowayrî (XXX) commence également par l'Est : mer de Ṣandjî (à l'est de notre Indochine), mer de Ṣanf (comprise entre le golfe de Siam

(1) *Kitâb al-masâlik wa'l-mamâlik (liber viarum et regnorum) auctore Abu'l-kâsim Obaidallah ibn Abdallah ibn Khordâdhbeh*, texte et trad. française par M. J. de Goeje, Leide, 1889, in-8°, p. 46.

(2) هلابر pour ملاير.

(3) *Les prairies d'or*, t. I, p. 381.

et la mer de Java), mer Lârewì qui comprend, dit-il «les mers de Kela, de Djâwa et de Fanṣûr». Le *baḥr Lârewì* de ce cosmographe désigne la mer qui baigne la côte occidentale de la péninsule malaise et Sumatra, peut-être aussi Java, c'est-à-dire la partie de l'océan comprise entre 8 degrés de latitude Nord et 8 degrés de latitude Sud. Dans l'extrait XXVI, le nom de cette mer est orthographié لاروى *Lârewì* comme celui de la mer de la côte occidentale de l'Inde : cette graphie est inexacte. Il n'est pas admissible que deux parties de l'océan Indien, dont l'une est par 70 degrés de longitude et l'autre par 95 degrés, aient pu être désignées par le même nom. Dimaškì lui-même nous donne la bonne leçon dans l'extrait XXVII : لاوزى *Lâuzì*, erreur de graphie pour لاورى *Lâurì*. Le دارلادرى *Dâr-Lâdrì* d'Edrìsì (XXV), erreur de graphie pour دارلاورى *Dâr-Lâurì*, s'applique à la même mer. La rectification précédente permet de corriger le دارلازوى *Dâr-Lâzwì* de l'extrait XXIII en دارلاروى *Dâr-Lârwì* pour دارلاورى *Dâr-Lâurì*, et le لاروى *Lârewì* de XXVIII et XXX en لاورى *Lâurì*. On vient de voir que la rectification consiste simplement à changer رو en ور. L'erreur des géographes arabes ou des copistes n'est en rien inexplicable. En mentionnant la mer لاورى *Lâurì*, ceux-ci ou ceux-là ont écrit لاروى *Lârewì*, le nom de la mer de l'Inde occidentale qui leur était beaucoup mieux connue et qui est presque l'homophone de l'autre. Dans les ouvrages orientaux, la toponomastique des pays étrangers à l'auteur ou au copiste a fréquemment subi de plus graves déformations.

Le nom de la mer qui baigne la péninsule malaise au sud de la latitude de Nicobar et Sumatra est donc *Lâurì*. *Lâurì* est un adjectif dérivé de **Lâur* لاور du type *Hindì* «indien» : *Hind* «l'Inde». **Lâur*, nom de pays ou de royaume, ne nous est attesté, à ma connaissance, par aucun géographe arabe, mais l'adjectif *Lâurì* permet de le restituer avec quelque certitude. **Lâur* لاور, qui n'est pas un nom arabe, est évidemment un nom indo-

nésien et représente un ancien **Lawur* ou **Lawor*. Dans le *Pararaton*, par exemple, il est question d'une ville de Lawor située à Java : « un important corps de troupes de Daha, de la frontière gardée, arriva à Tumapĕl en passant par Lawor [1] ». Cette opération militaire eut lieu pendant le règne du roi javanais Çri Kĕrtanagara (1194-1197 Çaka = 1272-1275 de notre ère).

Le malais لاوت *lāwut*, forme réduite *lāut* « la mer », aboutit en malgache oriental à *alōtru* par réductions successives du groupe *-āwu-* à la diphtongue *-āw-*, et de la diphtongue *-āw-* à la monophtongue *-ō-* :

| | |
|---|---|
| malais : | *lāwut* |
| | *lāut* |
| malgache : | *alāwtru* |
| | *alōwtru* |
| | *alōtru* |

L'évolution phonétique précédente appliquée à **Lāwur* ou **Lawor* donne *Lāur* > *Lāwr* > *Lōr*. A l'*l* malais, le malgache répond fréquemment par *r*; de plus, au thème malais à finale fermée du type *-xŏx* ou *-xŭx*, le malgache répond par un thème dissyllabique à finale ouverte par vocalisation de l'entrave du type *-xŏxŏ* ou *-xŭxŭ*. A l'indonésien *Lōr*, le malgache répond donc très régulièrement par *Rōrŏ*. En malgache ancien, *royaume de Lōr* se traduirait par *maṅga-Lōr* > *maṅga-Rōrŏ*. C'est exactement le doublet toponomastique que nous a conservé Flacourt (XIV).

Maṅgalor > Maṅgaroro doit se trouver dans les environs de Atyèh, mais en l'état de nos connaissances il n'est pas possible de le situer avec certitude. Le seul nom géographique de cette région qui se rapproche du *Lâurî* des géographes arabes

[1] *Pararaton (Ken Arok) of het boek der koningen van Tumapĕl en van Majapahit*, texte, trad. et notes par J. Brandes in *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap v. kunst. en weten.*, deel XLIX, 1896, p. 19 et 65-66.



IMPRIMERIE NATIONALE.

est le *Lambri* de Marco Polo[1] et de Barros, *Lambri* des chroniques malaises[2], *Lâmrî* des géographes arabes[3], *Lan-wou-li* et *Nan-wou-li* des géographes chinois[4]. Lambri est, d'après Barros, limitrophe d'Atyèh[5]. Mais ce rapprochement n'est indiqué qu'à titre de simple conjecture.

## VOYAGE DE MAṄGALOR À MADAGASCAR.

Je suis la version de Flacourt d'après laquelle Ramini-Raminia meurt à Maṅgalor et le voyage de l'Indonésie à Madagascar est effectué par Rahadzi et son frère Rakuba. La question de personne n'a, du reste, aucune importance.

Rahadzi arme une flotte de soixante navires pour se rendre aux Indes: s'il n'est pas de retour au bout de dix ans, son jeune frère Rakuba, dont l'éducation est confiée au prince Amboulnor, lui succédera. A l'expiration du délai prescrit, Rahadzi n'était pas revenu; on n'avait reçu de lui aucune nouvelle : Rakuba est donc proclamé roi. Mais huit jours après arrive Rahadzi. Rakuba, «ayant peur de s'être trop hâté de se faire élire», arme un grand navire ou trente navires — un ou plusieurs navires dit également le Père Marianno (IV) — et prend la mer, accompagné de trois cents personnes, amis et serviteurs. Il suit la côte du pays de Maṅgalor en se dirigeant vers le Sud, arrive au bout de trois mois de traversée à l'île Comore, puis vient dans l'Est et atterrit à la côte orientale de Madagascar après avoir doublé le cap d'Ambre.

D'après les manuscrits 13 et A, le même voyage est attribué

[1] Édition Yule-Cordier, t. II, p. 299-306.

[2] Cf. G. FERRAND, *Les îles Râmny, Lâmery, Wâkwâk, Komor des géographes arabes et Madagascar*, in *Journ. asiat.*, novembre-décembre 1907, p. 448.

[3] *Ibid.*, p. 446 et suiv.

[4] Paul PELLIOT, *Deux itinéraires*, p. 317 et note 2.

[5] Déc. III, liv. IV, chap. 1, p. 509, t. V de l'édition de 1777.

à Raminia, qui partit de la Mekke accompagné par les Mulia, les Masihanaki, les Antaivandriki (que mentionne seul le manuscrit 13), les Antaitsimeturañahi de la légende Antaivandrika, les Valalañampi et les Tatakuruve. Ces deux derniers sont des bœufs d'après les manuscrits A et 13. Le manuscrit 13, page 8, dit : نَبَ اَعُبَ اِوَلَلعِرفِي (var. p. 30 du même manuscrit اِولَلعِق) *numba aiumbi i Valalañampi* ......... نَبَ البَقِرَ اِطَطكَرُو (var. p. 30 اِطَطَكَرُوِي) *numba alibakara* [1] *iTatakuruvi*, le (ou les) bœufs Valalañampi accompagnaient (Raminia)..... le (ou les) bœufs Tatakuruvi (ou Tatakuru-ve) accompagnaient (Raminia).

Il n'y a rien à conclure, pour l'itinéraire suivi, des indications qui précèdent. S'il faut en croire l'informateur du Père Marianno (IV), les Indonésiens partis de Mañgalor auraient fait fausse route et, de la côte de l'Inde, seraient venus échouer à la pointe septentrionale de Madagascar. Le texte n'est pas suffisamment explicite : « (Ses ancêtres originaires de Mañgalor et Meca), dit le missionnaire portugais, (qui s'étaient embarqués) sur un ou plusieurs navires, se trompèrent de route et, de la côte de l'Inde, vinrent échouer à la pointe septentrionale de l'île (de Madagascar). » Mais on peut le compléter par la légende de Flacourt (XIV) et on arrive à la précision suivante : « (Ses ancêtres, originaires des pays de Mañgalor et Meka = Mañgatsini, s'embarquèrent) sur un ou plusieurs navires pour faire un grand voyage par toutes les Indes (XIV). (Arrivés au cap Comorin ou en vue de la côte indienne), ils firent fausse route et, de la côte de l'Inde, vinrent échouer à la pointe septentrionale de Madagascar [2]. »

[1] C'est l'arabe البَقَر *al-bakar*, avec la vocalisation malgache habituelle.

[2] Le Mañgalor de l'extrait IV n'a rien de commun avec le Mangalore de l'Inde occidentale, puisque le Père Marianno vient de dire (III) que les premiers immigrés sont originaires de Malaka.

Les demi-civilisés attribuent généralement à un naufrage l'arrivée d'étrangers qui se sont établis dans leur pays. La légende du naufrage est purement étiologique; elle signifie seulement que les descendants des immigrés ont perdu tout souvenir du pays d'origine de leurs ancêtres étrangers et qu'ils ont oublié les circonstances qui avaient nécessité leur émigration. Comme les Indonésiens venus à Madagascar étaient déjà hindouisés[1], il est très vraisemblable qu'ils ont fait escale sur la côte de l'Inde — au v^e siècle, Sûmanât était un port de transit bien connu entre la Chine et l'Afrique orientale (XIX) — et que, de la côte de l'Inde, ils sont venus à Madagascar où ils trafiquaient ainsi qu'en témoigne Edrîsî (XX et XXI).

Les noms propres conservés par Flacourt et par les textes indigènes ne sont pas encore définitivement identifiés. *Amboulnor*, le précepteur «bien sage et bien savant», transcrit en lettres arabes, peut donner ابولنور qui est très voisin de ابوالنور *Abû'n-nûr*, «le père de la lumière», ou عبلنور forme sud-orientale à liquide de عَبُدِنُوْرُ *Ambudinuru* < arabe عبدالنور *'Abd an-nûr*, «serviteur de la lumière»; mais ce sont des restitutions qui ne s'imposent pas de façon absolue. *Amboulnor* peut également représenter un nom ou un titre indonésien modifié au point de le rendre méconnaissable. Enfin cet *Amboulnor* n'est encore attesté par aucun texte arabico-malgache. Le nom des *Mufia* n'est pas davantage identifié.

Les Masihanaki ou Masihanaka et les Antaivandrika sont bien connus; ce sont deux groupements de Malgaches sud-orientaux, dont le premier habite le bassin de la rivière du même nom, et le second cette même région et quelques villages maritimes au nord de la rivière.

D'après l'orthographe des manuscrits arabico-malgaches,

[1] Cf. mon *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches*, Paris, 1909, in-8°, p. 293-311.

le nom d'un des bœufs qui accompagnaient Ramini-Raminia, Rahadzi ou Rakuba, peut se lire *Valalaiṅampi*, *Valalaiṅapi*, *Valalaiṅampe* ou *Valalaṅape*; l'autre, *Tatakuruvi*, *Tatankuruvi*, *Tantakuruvi*, *Tantankuruvi*, *Tatakuru-ve*, *Tatankuru-ve*, *Tantakuru-ve* ou *Tantankuru-ve*. J'ignore ce que peuvent exactement représenter ces deux noms.

## CAUSES DE L'ÉMIGRATION DES INDONÉSIENS.

D'après Flacourt (XIV), Rakuba s'enfuit de Maṅgalor pour éviter les conséquences de son involontaire usurpation, « appréhendant que son frère Rahadzi ne le fît mourir ». Les manuscrits A et 13 (IX et X) donnent à entendre que Raminia et le prophète Moḥammad étaient en compétition pour le gouvernement de la Mekke. La légende antaivandrika est plus explicite : Raminia et ses partisans quittent la Mekke après avoir été battus par Moḥammad et parce que « ils étaient dégoûtés d'habiter l'endroit qui avait été témoin de leur défaite » (XIII). Ces divers renseignements laissent supposer que le départ de Raminia-Rakuba eut lieu à la suite de luttes pour le trône et que le parti vaincu émigra pour échapper aux représailles du vainqueur. Cette interprétation est vraisemblable et peut être provisoirement admise.

## VOYAGE DE RAKUBA
## SUR LA CÔTE ORIENTALE DE MADAGASCAR
### ET EN IMERINA.

Les itinéraires maritimes de Ramini-Raminia ou de Rahadzi-Rakuba, sur la côte orientale de Madagascar, sont les suivants :

D'après Flacourt : Haraṅgazavaki, Lamanufi, et Manandzari;

D'après le manuscrit 13 : Harań, Taukarami, Alamanufi, Sakaleo, Mańafiafi;

D'après la légende antaivandrika : Sakaleona.

Aucun de ces itinéraires ne concorde; ceux que fournissent d'autres légendes sud-orientales ne concordent pas davantage ni entre eux, ni avec les précédents [1]. Il n'y a donc pas lieu de s'y arrêter. Le seul point à retenir est que les informations indigènes font généralement atterrir les immigrants sur la côte orientale de Madagascar.

L'itinéraire de Rabuka dans l'intérieur de l'île nous a été conservé par Flacourt et le manuscrit 13. D'après l'*Histoire de la grande isle Madagascar*, Rakuba remonte la rivière de Manandzari, passe successivement à Hombi, Sandrańantu, Manambundru, Sahafine (Sahafenu?), Somańga, chez les Zana-Kimusi, à Azuriṅgitsi (Hazuriṅgitsi?), et arrive enfin à Ambuhits-andrian où il mourut. Le bassin de la rivière de Manandzari, dont l'embouchure est par 21° 14′ 30″, est orienté Ouest-Est; Hombi ou iHombi, Sandrańantu, Manambundru, Sahafine, Somańga sont dans la région voisine du point d'intersection du 22ᵉ degré de latitude et du 45ᵉ degré de longitude; le pays des Zana-Kimusi, les Zana-Kimusu modernes, est un peu plus à l'Ouest; Azuriṅgitsi et Ambuhits-andrian ne sont pas identifiés. Le ms. 13 est le seul document qui fasse arriver Rakuba dans l'iMerina. En complétant ces deux itinéraires l'un par l'autre, on peut en déduire que Rakuba, parti du bassin de la rivière Manandzari, se dirigea vers le Sud, puis remonta dans le Nord jusqu'à l'iMerina en traversant successivement le Betsileo, la région d'Ambusitra et le Vakinankaratra. Le nom du lieu d'arrivée est malheureusement mal orthographié dans le ms. 13 : on ne peut lire que اَرَيَنَكم شَرُ, littéralement *arazanak-mašura*, qui est évidemment une leçon

[1] Cf. mes *Musulmans à Madagascar*, t. II.

fautive. D'après la finale *sora*, on pourrait le rapprocher du *Alasura* moderne qui est situé à quelques kilomètres au sud-est de Tananarive, sur la rive droite de l'iKupa[1]. Le fait important à retenir est que Rakuba parvint dans l'iMerina, y épousa un Vazimba (Rakuba est une femme dans le ms. 13) et fit souche de rois.

## LE WÂḲWÂḲ ET LE ZÂBADJ.

J'ai montré ici même, en m'appuyant sur le témoignage de plusieurs géographes arabes et particulièrement sur celui de Ibn al-Faḳîh, que «le pays des Wâḳwâḳ» désigne tantôt le Japon, comme l'avait indiqué de Goeje, tantôt Madagascar et la côte africaine voisine[2]. Dans les deux passages suivants du *Livre des merveilles de l'Inde*, le Wâḳwâḳ dont il est question ne peut être identifié ni avec Madagascar ou l'Afrique orientale, ni avec le Japon.

XXXI. «Un marin m'a rapporté qu'il avait fait la traversée de Sérira (سريرة. lire سَرْبُزَة = Palembang) à la Chine dans un *sanbûḳ*. «Nous avions parcouru, dit-il, un espace de 50 *zâma*, «lorsqu'une tempête fondit sur notre embarcation. On sacrifia «une partie du chargement. La tempête dura plusieurs jours, «et le vent devint si terrible qu'il n'y eût plus moyen de gou-«verner. Voyant notre perte imminente, nous voulûmes nous «jeter à la mer et nous sauver dans une île voisine. Les ancres «mouillées, nous nous croyions perdus, quand la tempête «s'apaisa. Bientôt nous aperçûmes dans l'île une troupe de «gens, et nous attendions que quelqu'un d'entre eux vînt à «nous. Mais aucun ne bougea. Nous leur fîmes des signes

[1] Voir *supra*, XV.

[2] *Les îles Râmny, Lâmery, Wâḳwâḳ, Ḳomor des géographes arabes et Madagascar*, in *Journ. asiat.*, novembre-décembre 1907, p. 450 et suiv.

« qu'ils ne comprirent pas. Nous ne savions où nous étions, « persuadés d'ailleurs que, si nous descendions à terre, ils nous « feraient un mauvais accueil, et qu'il y avait plus loin une « autre troupe qui tomberait sur nous, sans que nous pussions « leur résister. Nous passâmes ainsi quatre jours, sans oser « débarquer et sans qu'aucun indigène vînt à nous. Le cin- « quième jour, nous nous décidâmes pourtant, parce qu'il fal- « lait renouveler notre provision d'eau et savoir où nous étions. « Trente des nôtres allèrent à terre avec des armes, dans la « chaloupe et le canot. À notre approche les gens prirent la « fuite; un seul resta sur le rivage. Il nous adressa la parole « dans une langue étrangère. Un des nôtres put le comprendre. « Cette île, dit-il, fait partie du Waḳwâḳ (plus exactement : *fait* « *partie des îles du Waḳwâḳ* [*sic*] هذه جزيرة من جزاير الوقواق). » « L'indigène interrogé au sujet des deux îles nous apprit « qu'elles appartenaient aux Waḳwâḳ (plus exactement : « *aux îles du Waḳwâḳ* من جزاير الوقواق), qu'elles sont situées « à trois cents parasanges de toute autre terre, qu'il n'y a pas « d'autres habitants qu'eux, et qu'ils y sont au nombre de qua- « rante. Interrogé sur la route à suivre pour gagner Ṣanf, il « nous donna les indications nécessaires. Ayant fait de l'eau, « nous remîmes à la voile vers le Ṣanf, suivant ses instruc- « tions, et nous y abordâmes sains et saufs, après un voyage « de quinze *zâma*[1]. »

Comme mesure de temps, le *zâma* correspond à la huitième partie du jour de 24 heures, soit à 3 heures. En estimant la marche du *sanbûḳ* à 3 milles à l'heure, 1 *zâma* = 9 milles, et 50 *zâma* = 450 milles. Dans un autre passage du *Livre des merveilles de l'Inde*, l'auteur dit que « Sarîra (pour *Sarboza* = *Palembang*), qui est située à l'extrémité (orientale) de l'île Lâmerî, est à 120 *zâma* de Kala (= Keda, sur la côte occidentale

[1] *Livre des merveilles de l'Inde*, p. 190-191.

de la péninsule malaise) [1] ». La distance à vol d'oiseau entre ces deux points est d'environ 11 degrés = 660 milles; et en ajoutant 330 milles pour tenir compte des tours et détours de la navigation côtière, 990 milles, c'est-à-dire 8 milles 1/4 au *zâma*. C'est à peu près l'évaluation précédente. Donc, à 50 *zâma* de Sarboza, le *sanbûḳ* est à 450 ou 500 milles de Palembang, dans les parages des îles Anamba ou Natuna. Mais il y a une lacune dans la dernière phrase du texte[2]; on ne peut pas lire avec certitude *15 zâma* pour le voyage entre l'île où aborda le *sanbûḳ* et le Ṣanf = Čampa. Il ressort seulement de cette citation que, après le cyclone, le *sanbûḳ* était à une certaine distance du Ṣanf, probablement dans l'archipel des Anamba-Natuna, car le narrateur ne mentionne pas que le voilier ait été entraîné par le coup de vent très loin de la route habituelle.

L'île où atterrit l'équipage du *sanbûḳ* serait « à 300 parasanges de toute autre terre ». Ce chiffre n'est pas à retenir. 300 parasanges = 1.575 kilomètres = 850 milles. Aucune île de cette région n'est aussi éloignée des autres îles ou du continent. Si on lit *300 milles* au lieu de *300 parasanges*, la distance ne convient encore ni aux Natuna, ni aux Anamba, et ce sont les seules îles à peu près désertes et peu fréquentées dont il puisse être question.

Un des matelots du *sanbûḳ* qui abordèrent dans l'île comprenait la langue étrangère parlée par ses quelques habitants. L'indigène qu'il interrogea répondit que l'île faisait partie « des îles du Waḳwâḳ » ou « des îles Waḳwâḳ »; cet indigène donna ensuite « les indications nécessaires sur la route à suivre pour gagner le Ṣanf ». Le Waḳwâḳ (variante de la forme واقواق *Wâḳwâḳ*) dont il est question dans ce passage n'est certaine-

(1) *Livre des merveilles de l'Inde*, p. 176.

(2) *Loc. cit.*, p. 198, 1re colonne, s. v. زوم *in fine*.

ment ni le Japon, ni Madagascar ou l'Afrique orientale; c'est évidemment du Zâbadj qu'il s'agit, c'est-à-dire de Java-Sumatra. L'auteur du *Livre des merveilles de l'Inde* dit également :

XXVII. «Dja'far ben Rašid, connu sous le nom de Ibn Lâkîs, navigateur renommé des pays de l'or, m'a rapporté au sujet (des Wâkwâk) des choses extraordinaires dont il avait été témoin. En l'année 334 (de l'hégire = 945-946 de notre ère), ils allèrent avec un millier de barques pousser une vigoureuse attaque contre la ville de Kanbaloh. Mais ils ne purent s'en emparer, parce que la ville est solidement fortifiée et entourée par un bras de mer, au milieu duquel Kanbaloh s'élève comme un château fort. Des gens du pays, qui s'étaient mis en rapport avec eux, leur ayant demandé pourquoi ils étaient venus chez eux plutôt qu'en tout autre lieu, ils répondirent que c'était parce que cette contrée possède les marchandises qui conviennent à leur pays et à la Chine, telles que l'ivoire, l'écaille de tortue, les peaux de panthères et l'ambre, et parce qu'ils voulaient se procurer des Zendjs, qui sont des hommes vigoureux et propres à supporter les travaux pénibles. Leur voyage, disaient-ils, avait duré un an. Ils avaient pillé quelques îles à six journées de distance de Kanbaloh, et ensuite maintes villes et bourgades du Sofâla des Zendjs, sans compter ce que nous ne savons pas. Si ces gens-là disaient vrai en parlant d'un voyage d'une année, cela prouve que Ibn Lâkîs a raison quand il prétend que les îles des Wakwâk sont situées en face de la Chine. Dieu seul sait la vérité[1].»

L'expression بلاد الذهب, *pays de l'or*, est employée dans d'autres passages :

«Je tiens de Abû 'Abdallah Moḥammad, fils de Bâbišad, fils de Ḥarâm, fils de Ḥammaweih, de Sîrâf, lequel fut en son

[1] *Livre des merveilles de l'Inde*, p. 173-175.

temps un des notables capitaines de navire qui vont au pays de l'or. . . . .[1]. »

« Il m'a conté aussi que Mardawêh, fils de Zaràbakht, un des marins de la Chine et des pays de l'or, racontait que, naviguant un jour dans les parages de l'île du Zâbadj. . . .[2]. »

« Un autre marin des pays de l'or, Ismâ'îl, fils d'Ibrâhîm, fils de Mirdâs, généralement connu sous le nom de Isma'ilaweîh, gendre de Askanîn, me disait que durant un de ses voyages aux pays de l'or un accident arrivé au navire l'obligea à se rapprocher de terre dans le voisinage de Lâmerî[3]. »

« C'était autrefois la coutume chez les rois du Zâbadj et des pays de l'or. . . . .[4]. »

Ainsi que l'a fait remarquer van der Lith, il faut situer à Java-Sumatra *les pays de l'or* des extraits précédents[5]. En effet, Al-Bîrunî dit expressément : « The eastern islands in this (Indian) ocean, which are nearer to China than to India, are the islands of the Zâbadj, called by the Hindus *Suvarṇa-dvîpa* (d'après le texte arabe ١٠٣ : سُوَرن ديب litt. *suvarn-dîb*) *i. e.* the gold islands[6]. »

Ibn Lâkîs, « le navigateur renommé des pays de l'or », était donc un pilote célèbre par ses voyages à Java-Sumatra. Nous venons de constater que le Wakwâk de XXXI ne peut être ni le Wâkwâk occidental (Madagascar et Afrique orientale), ni le Wâkwâk oriental (le Japon), mais doit désigner Java-Sumatra. Dans l'extrait XXXII, l'erreur du conteur arabe est identique : Wâkwâk désigne encore Java-Sumatra ; tous les détails de ce passage sont aisément explicables si on l'interprète ainsi.

(1) *Livre des merveilles de l'Inde*, p. 5.
(2) *Ibid.*, p. 6.
(3) *Ibid.*, p. 7.
(4) *Ibid.*, p. 154.
(5) *Ibid.*, p. 217, 2e colonne, *in fine*.
(6) *Alberuni's India*, t. I, p. 210-211.

On sait par une inscription javanaise (XVIII) et par un passage de la *Nouvelle histoire des Tang* (XVII) qu'il y avait des esclaves zendjs à Java au IXe siècle. Il est donc assez naturel que les Wâkwâk aillent en chercher d'autres en 945. Nous avons, enfin, un texte arabe qui témoigne que, dans certains cas, le Wâkwâk désigne explicitement le Zâbadj.

XXXIII. « La dernière île de cette mer, dit l'*Abrégé des merveilles*, est celle de Sarandîb (Ceylan) dans la mer de Herkend. . . . On va par cette mer au pays du Maharâdja. . . . . On passe de là à la mer de Ṣanf, où se trouve l'arbre d'aloès ; on ne connaît personne qui y habite. L'origine de cette mer est voisine du Nord ténébreux. On passe aussi de la même région au pays du Wak (*sic*), où habite le roi des îles, appelé le Mahârâdja. Les îles et les provinces de son royaume sont innombrables, et un navigateur qui voudrait en faire le tour en plusieurs années ne le pourrait pas. Ce roi possède une quantité d'essences médicinales : le camphre, la girofle, le sandal, la noix, le macis, le kâkila et l'aloès. aucun autre roi n'en possède autant. . . . . Là est aussi l'île de Braṭâʿîl, qui renferme des montagnes habitées où l'on entend la nuit et le jour des timbales, des tambours et des sons inconnus. Les visages de ses habitants ressemblent aux boucliers à double cuir, et leurs oreilles sont fendues. La plupart des marins s'accordent à dire que le Deddjâl (l'Antéchrist) demeure dans l'île, et qu'il en sortira quand son heure sera venue. On y vend de la girofle que les commerçants achètent de marchands invisibles. . . . . Cette mer joint le Wâk. Les marins disent qu'ils n'en connaissent pas le terme, à moins qu'il ne soit marqué par une montagne où brûle jour et nuit un feu dont la combustion est si ardente qu'elle rend un son pareil aux roulements du tonnerre. Quelquefois on entend dans ce feu des bruits qui présagent aux gens de la région la mort de leur roi ou d'un grand

personnage. On n'atteint pas le fond de la mer en ce lieu. Après la mer de Ṣanf dont nous avons parlé, vient la mer de Chine, mer mauvaise et froide, plus froide qu'aucune autre . . . . .[1]. »

L'identification du Wâḳwâḳ ou Waḳwâḳ des extraits XXXI, XXXII et XXXIII avec le Zâbadj ou le pays du Maharâdja, c'est-à-dire avec Java-Sumatra, n'est donc pas douteuse. Mais elle ne pouvait être proposée, discutée et, je l'espère, établie de façon probante que parce qu'elle est en pleine concordance avec les témoignages de Edrîsî (XX et XXI) et de Couto (I). J'ai précédemment montré que le Waḳwâḳ de XXXII ne pouvait pas être le Japon, ainsi que le croyait de Goeje[2].

## DATE PROBABLE DES MIGRATIONS INDONÉSIENNES À MADAGASCAR.

Andrian-Tsiambaṅ, l'informateur du Père Marianno (IV), divisait ses ancêtres en deux branches, et comptait dans l'une dix-sept générations, dans l'autre quatorze. Ce renseignement est trop vague pour être utilisé. D'après le Père Nacquart et Flacourt qui écrivaient vers le milieu du XVII^e^ siècle, Ramini-Raminia serait arrivé à Madagascar « depuis environ 500 ans (IV et VII) », c'est-à-dire vers le milieu du XII^e^ siècle. Cette date n'est pas impossible *a priori*, mais le chiffre de 500 ans est par lui-même suspect et rien n'en atteste l'exactitude. Nous savons historiquement par Al-Bîrunî que des relations mari-

[1] Trad. Carra de Vaux, Paris, 1898, in-8°, p. 37-39. L'île Braṭâ'îl برطاعيل de l'*Abrégé des merveilles* est l'île Braṭâîl برطايل de Ibn Khordâdhbeh « qui se trouve dans les états du roi du Zâbadj nommé le *Maharâdja* ». Cf. texte et trad. M. J. de Goeje, p. 48, ٦٨ et note *c* ainsi que les auteurs cités. Pour l'île de l'Antéchrist, cf. le même ouvrage, p. 48 et note 1.

[2] G. Ferrand, *Les îles Râmny, Lâmery, Wâḳwâḳ, Ḳomor des géographes arabes et Madagascar*, p. 494 et suiv.

times existaient au x<sup>e</sup> siècle entre l'Indonésie et l'Afrique orientale (XIX): elles n'étaient certainement pas à leur début à cette époque, car on trouve des esclaves zendjs à Java au commencement du IX<sup>e</sup> siècle (XVII). D'autre part, d'après Couto, les Javanais ont trouvé à Madagascar «de nombreux indigènes basanés d'origine javanaise» (I et II). Ces Indonésiens anciennement immigrés à Madagascar étaient déjà hindouisés, ainsi qu'en témoignent les mots sanskrits (noms théophores, noms des mois, mots usuels) relevés dans tous les dialectes malgaches sans exception aucune; leur venue dans la grande île africaine ne peut donc être que postérieure au début de notre ère. Madagascar était alors habité par des nigritiens bantous avec lesquels se sont mêlés les Indonésiens immigrés. Les métis issus de ces unions adoptèrent la langue indonésienne des nouveaux venus; ce sont eux que les Javanais, dont parle Couto, qualifièrent «d'indigènes basanés et javanisés» (I). Il faut donc mettre assez loin la première arrivée des Indonésiens à Madagascar : vers le II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle de notre ère. Cette migration s'est étendue à l'île entière; elle a modifié le type somatique, culturel et linguistique des nigritiens bantous qui l'occupaient. Une seconde migration indonésienne a donné naissance, d'une part aux Zafin-dRaminia et aux tribus apparentées de la côte orientale, d'autre part aux familles royale et nobles de l'iMerina. Ceux-là ont pour ancêtres Raminia ou Rahadzi, le fils aîné de Ramini-Raminia; ceux-ci, le frère cadet Ra-Kuba dont le nom est devenu l'éponyme des Hova ou Huva : kuba = Hova, Huva. L'iMerina actuelle s'appelait autrefois Ankova (locatif *an* + *Hova*, là où il y a des Hova)[1],

[1] En 1613, le Père Marianno (*loc. cit.*, p. 318) parle du *reino de Uva*, du royaume des Huva, à l'intérieur de l'île, d'où étaient amenés à la côte nord-ouest des esclaves «qui ont presque le teint des blancs et peuvent soutenir la comparaison avec les mulâtres les plus clairs» et sont vendus aux Maures de la côte orientale d'Afrique. Ces esclaves à teint clair sont des métis d'Indonésiens et de Nigritiens du plateau central.

et les habitants de l'Ankova étaient anciennement désignés par les Malgaches du sud-est sous le nom de *Ontankōra* (*on* + *ta* + *an* + *Hōva*) « les gens de l'Ankova, les gens (du pays) où il y a des Hova »[1]. Pour dater la migration de Ramini-Raminia reste donc la seule indication chronologique fournie par le *Livre des merveilles de l'Inde* : Ramini-Raminia et ses compagnons seraient les Wâḳwâḳ qui, vers le milieu du xe siècle, sont venus dans l'océan Indien occidental.

## CONCLUSIONS.

En résumé, il est historiquement démontré par Couto, les géographes arabes et chinois, que l'Indonésie occidentale était en relations suivies avec l'Afrique orientale et Madagascar. En ce qui concerne la grande île africaine, le témoignage d'Edrîsî est absolument probant. D'après Couto, les Javanais ont peuplé Madagascar; le Père Marianno fait venir Ramini-Raminia de Malaka; l'étymologie de Ramini indique qu'il était originaire de l'île Râmnî = Sumatra. Ces indications ne sont pas aussi contradictoires qu'elles le paraissent. Les informations sur l'Indonésie qui ont trait à la période antérieure au xvie siècle — celles que nous a transmises Marco Polo exceptées — manquent totalement de précision. Java et Sumatra sont constamment confondus et généralement désignés sous l'unique nom de *Java*; *Djâwa, Djâba, Zâbadj* ou le *pays du Mahârâdja* en arabe; *Chö-p'o* en chinois; ou encore sous leur nom sanskrit *suvarṇa dvîpa* « l'île de l'or », que les Arabes ont traduit par بلاد الذهب *bilâd adz-dzahab* « le pays de l'or ». Nous ne pouvons plus confondre ces îles, mais l'erreur des anciens géographes est aisément compréhensible et explicable.

[1] Cf. le ms. 5, fol. 22 v°, du fonds arabico-malgache de la Bibl. Nat. de Paris.

La linguistique comparée ne peut nous être ici d'aucun secours. Depuis dix siècles, les langues de l'Indonésie et de Madagascar ont évolué, et on les distingue très nettement l'une de l'autre; mais vers le x^e siècle les différences entre deux langues du même groupe devaient être peu appréciables. On conçoit très bien que les marins javanais ou sumatranais de cette époque aient pu comprendre les Malgaches et être compris des descendants d'Indonésiens occidentaux émigrés quatre ou cinq siècles auparavant à Madagascar.

En dernière analyse, les informations qui précèdent peuvent se résumer en ceci :

1° Madagascar a été colonisé dans les premiers siècles de notre ère par des Indonésiens occidentaux hindouisés.

2° Des marins de l'Indonésie occidentale (Java-Sumatra-Malaka) ont trouvé à Madagascar de nombreux indigènes «basanés» qui descendaient d'Indonésiens précédemment émigrés dans l'île. Ce fait rapporté par Couto (I et II) confirme l'indication précédente.

3° Une nouvelle migration d'Indonésiens à Madagascar a eu lieu au x^e siècle. Ce sont les marins orientaux désignés sous le nom de Wâkwâḳ dans le *Livre des merveilles de l'Inde* (XXXII).

4° C'est la migration de Ramini-Raminia dont le fils aîné Rahadzi a donné naissance aux familles royales de la côte orientale et particulièrement aux familles royales du Sud-Est.

5° Rakuba, frère cadet de Rahadzi, pénétra dans l'intérieur de l'île et arriva sur le territoire de l'iMerina actuel. Il épousa une femme vazimba et fit souche de rois. Comme Ramini-Raminia sur la côte orientale, son nom est devenu l'éponyme de ses descendants, les Hova ou Huva[1].

[1] Cf. les conclusions identiques de mon *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches* (p. 315-326) et de mon article sur *L'origine africaine des Malgaches* (loc. cit., p. 493-500).

# AMULETTES SABBATIENNES,

PAR

M. DANON.

Le dernier mot n'est pas encore dit sur Sabbataï Çewi, faux messie de Smyrne au XVII^e siècle. Il est donc utile de publier les talismans suivants, provenant de Salonique, où de nos jours encore, sous le nom de *Deunmeh* ou *Ma'aminim*, vit une communauté sabbatienne.

## A

La première de ces pièces était entre les mains d'un *Ma'amin* (croyant), dont la femme l'avait reçue en cadeau d'une vieille dame sabbatienne, âgée de 120 ans, laquelle l'aurait héritée, à son tour, de ses grands-parents (peut-être contemporains du faux messie). Elle la portait, dit son mari, comme un remède efficace contre toute espèce de maladies.

De ce talisman, écrit sur papier ordinaire, in-octavo, jauni et fendillé par le temps, nous donnons le fac-similé formant la pièce A. Il se compose de 22 lignes, contenant chacune de 14 à 19 caractères inconnus, tracés d'une manière ininterrompue, sans autre solution de continuité que 7 signes plus énigmatiques encore, plantés çà et là, entre des paires de trois points, dans les lignes 1, 2, 3, 5, 7, 8 et 10, soit en tête, soit au milieu, soit à la fin, sans parler des figures intercalées entre la ligne 18 et la ligne 19, à examiner dans la suite.

### I. Lecture.

Il serait trop long d'exposer par quelle voie et après quels tâtonnements des valeurs ont été assignées à ces lettres



IMPRIMERIE NATIONALE.

bizarres [1], dont quelques-unes (surtout א, ב, ד, ה, י, כ, ק, ר, ש) rappellent singulièrement les écritures hébraïque ancienne et samaritaine. Cette comparaison intéressera, peut-être, la paléographie sémitique.

Ainsi, la sixième lettre de la ligne 15, en commençant par la droite, rappelle un peu l'*aïn* arabe. Mais il est évident que le scribe maladroit, ayant commencé à écrire fautivement le mot נטרותא, avec un ח comme deuxième lettre, s'est ravisé et l'a effacé, bien qu'incomplètement, pour écrire ensuite le ט, comme l'orthographe l'exige. Notre écrivain est coutumier de pareilles bévues. Ainsi, ligne 16 fin, il manque indubitablement un ר, lacune inexplicable, la ligne finissant en parfaite symétrie avec celles qui précèdent et qui suivent. Par contre, il y a un *vav* superflu dans la ligne 21 (רפוא).

On peut se prévaloir de cette incurie pour supposer l'omission d'un ה (l. 1), d'un ר (l. 6) et d'un ח (l. 13), lettres qu'il est permis d'intercaler entre parenthèses. L'inexactitude orthographique et grammaticale est le péché mignon de notre scribe. Cf. בגזרת קשות (l. 11-12); נטרותא טבא (l. 15).

Parmi les sept signes difficiles à déchiffrer à cause de leur position isolée, quatre signes ont leurs analogues dans une clef d'écritures mystiques, publiée par M. Moïse Schwab [2], savoir : (l. 2 = ט), et (l. 3 et 7 = ז), (l. 3 = נ) et (l. 8 = ח). Restent indéchiffrables deux signes : (l. 1) et (l. 10), que je soumets à la sagacité des savants spécialistes, qui devra s'exercer aussi sur les points d'interrogation suivants :

1° Des deux groupes qui séparent la ligne 18 de la ligne 19,

[1] Il existe un spécimen de ces lettres, dites «à lunettes», dans la partie de la *Gueniza* du Caire qui est à la Bibliothèque du Consistoire israélite à Paris, sous le n° d'ordre VI B 73.

[2] *Le ms. n° 1380 du fonds hébreu à la Bibliothèque nationale* (Paris, 1899, in-4°), p. 29.

celui de droite, composé de six signes, ne laisse deviner que l'équivalent de celui du milieu qui ressemble à un צ de l'alphabet propre à notre talisman (augmenté d'un trait). Mais, que dire des cinq autres, dont les quatre traits latéraux sont identiques et ressemblent à un א d'autres clefs cabalistiques[1]? Pour se tirer d'embarras, faut-il y voir un déguisement graphique du tétragramme, qui d'ailleurs est écrit plus bas (l. 20) en toutes lettres? On sait que Sabbataï Cewi a inauguré sa mission en prononçant clairement le nom divin, malgré le Talmud qui le défend avant l'arrivée du Messie;

2° Le centre hexagonal du «bouclier de David», à gauche, est rempli par quelques lettres estompées qui peuvent se lire יפן פוני. Doit-on y voir, par hasard, le fameux סנסנוי, faisant partie du triumvirat angélique סינוי וסנסנוי וסנמנגלוף?

Notons, avant de finir, les enjambements de lettres que je constate entre les lignes 10-11 (החיים), 12-13 (הוא), 14-15 (אסוותא), 15-16 (להנושאת), 20-21 (אל). Ces nombreux exemples autorisent à croire aussi à l'existence de pareils rejets littéraux entre les lignes 1-2 (תמימה), 2-3 (בשבילא), 4-5 (הטהור).

## II. Interprétation.

La dernière partie (l. 14-22) de cette amulette est facile à comprendre, non seulement en raison de son style hébraïque aisé, mais aussi par les deux tirades suivantes, empruntées à la Bible et dont la clarté est utile à l'intelligence des lignes précédentes :

*a.* Des *Nombres* (xiv, 17) est tirée la phrase יגדל נא כח יהוה (l. 20). Le mot רב qui précède serait-il une allusion au *yod* majuscule (רבתי) du mot יגדל? C'est possible.

[1] *Le ms. n° 1380 du fonds hébreu à la Bibliothèque nationale*, p. 29 et 34.

*b. Ibid.* (XII, 13), on a la source des mots אל נא רפוא נא לה (l. 21).

Le seul passage qui, tout en étant biblique, a un air mystérieux, c'est (l. 14) השני שפתותיך (cf. *Cant.*, IV, 3); il semble expressément choisi à cause du deuxième terme faisant, par assonance, allusion à Sabbataï dont le nom, soit dit en passant, n'a laissé aucune autre trace manifeste dans cette incantation.

Le sens plus clair des neuf dernières lignes ne ressort point des treize premières, qui offrent, d'un bout à l'autre, l'aspect d'un langage cabalistique et dont l'obscurité est encore augmentée par la présence des sept signes énigmatiques interpolés, peut-être aussi par l'absence d'une partie initiale que nous avons supposée dans cet acte.

Quel qu'en soit le vrai sens, la distribution des mots adoptée (pièce $A^b$, II), après de longues hésitations, semble la plus probable de toutes. Dans cette kyrielle inintelligible, on remarque la répétition de certains mots qui servent de jalons à l'opération herméneutique. Tels sont les mots מוח et מוחא (l. 3, 7, 8, 10, 18); אהבה (l. 2, 5); זיו (l. 3, 7) et קדירת ou קדרת (l. 1, 9).

Ce qui m'a frappé ensuite, c'est l'emploi de certaines métaphores botaniques, telles que גזע (l. 5), פול (l. 6), עיקר (l. 8) et שתול (l. 9), qui semblent se rattacher à l'idée de l'arbre cabalistique des *Sephiroth* (émanations célestes).

Pour serrer de plus près le sens de ces courtes phrases, incohérentes en apparence, il faut chercher les origines de leur terminologie équivoque et nuageuse dans les livres cabalistiques, surtout dans le *Zohar*, nommément dans la *Iddara Raba*. Que l'on juge par les parallèles suivants :

ומוחא שבילא (l. 2-3). Cf. *I. R.* : מוחיה אתפשט ונפיק לתלתין ותרין שבילין.

זיו בת עינא (l. 3-4). Cf. *I. R.* : אשגחותא דעינא תתאה כד אשגח נהיר עילאה ביה בטש האי חיורא ואדליק תרין בוצינין, etc.

במצחי הטהור (l. 4-5). Cf. *I. R.* : מצחא; ונהיר להאי מצחא דאתקרי רצון. Voir *infra*.

רעוא דקשוט (l. 6). Cf. *I. R.* : גלי מצחא דרעוא; רעוא דמצחא כד אתגלי מצחא; וחסד דעתיק דעתיקין הוא חסד דקשוט; דרצון תיאובתא ורעוא.

מוחא סתים (l. 7). Cf. *I. R.* : סבא דעתוי סתים ומוחיה סתים; מבועא דנפיק ממוחא סתימאה, etc.

זיו משמשא (l. 7-8). Cf. *I. R.* : אנפאי נהירין כנהורא דשמשא תקיפא.

שתול דחסדא מלא קדרה דמוחא (l. 9-10). Cf. *I. R.* : האי חסד דלגאו דעתיק יומין.

השני שפתותיך (l. 14). Cf. *I. R.* : ועל דא כתיב שפתותיו שושנים סומקין כורדא. Voir *supra*.

אסוותא ונטרותא טבא (l. 14-15). Cf. *I. R.* : דזמין למיפק באסותא לעלמא.

Ajoutons la source talmudique des deux expressions suivantes : פול דמוחא (l. 6-7). Cf. כמין שני פולין יש מונחין ע"פ הקדרה (Traité *Houllin*, fol. 45b). בעל המ(ח)שבות (l. 13). Cf. יבא בעל מחשבות ויפרע מכם (Traité *Sanhédrin*, f. 19b).

Sur ce terrain déblayé, on peut hasarder la traduction suivante, qui ne donne un sens collectif qu'à la dernière partie (l. 14-22). Les treize premières lignes et demie n'offrent que de petits groupes séparément compréhensibles, sans aucune liaison entre eux; l'ensemble reste insoluble pour moi :

1 . . . Purifié dans le crâne de l'entière (*ou :*
2 l'intègre) . . . Gardien d'amour dans le sentier
3 du cerveau . . . La splendeur de la pupille de
4 l'œil est donnée (= fixée?) sur mon front
5 pur . . . Dans le tronc d'amour, le lampion de la
6 volonté de vérité se reflète (à travers?) le pois (= glande?)

7 du cerveau fermé... La clarté du
8 soleil dans son cerveau. La racine... de la
9 plante de la miséricorde remplit le crâne du
10 cerveau... Et à sa vue (?)[1]
11 la vie et la paix au milieu des fléaux
12 durs de la croyance[2]. Lui,
13 le maître des pensées, m'a dit :
14 «Tes lèvres sont en écarlate.» Guérison
15 et bonne garde à celle qui
16 porte cette amulette sur elle, contre toute chose
17 mauvaise et contre toute infortune et détresse, et contre tout
18 trouble cérébral, dès à présent et à jamais.
19 Amen, éternellement! Sélah et Amen!
20 Que la puissance de JHVH soit donc grandement (?) magnifiée!
21 Ô Dieu, je te prie, guéris-la donc! Amen, ainsi
22 soit la volonté (divine)! Amen et Amen!

## B

D'une facture moins compliquée est la deuxième pièce sabbatienne qui, après de légères corrections, se laisse traduire ainsi :

1 La volonté (divine) soit que
2 se réalise une guérison
3 complète sur
4 cette jeune fille,
5 pour qu'(elle) ne (soit attaquée par) aucune langue
6 mauvaise et (par) aucun œil
7 mauvais, (ni par) des langues

[1] ראיתה est peut-être le nom propre de la première propriétaire de l'amulette?

[2] Je suis tenté de corriger le mot קשות en קשרי, ce qui donnerait une phrase plus acceptable : בגזרת קשרי דמהימנותא; car j'ai montré dans mes précédentes publications que les Sabbatiens appelaient leur Trinité תלת קשרי דמהימנותא. Nous aurons alors, pour notre passage, cette traduction : «La vie et la paix par ordre de la Trinité.» Cf. le nom רזא דמהימנותא du Credo sabbatien et le titre מהימנותא דכולא d'un ouvrage de Néhémie Ḥiyya Ḥayon, apôtre de Sabbataï Cewi.

8 mauvaises, suivant l'écrit (?) de
9 bonne vie (?) et de
10 longévité. Amen
11 et Amen!

## C

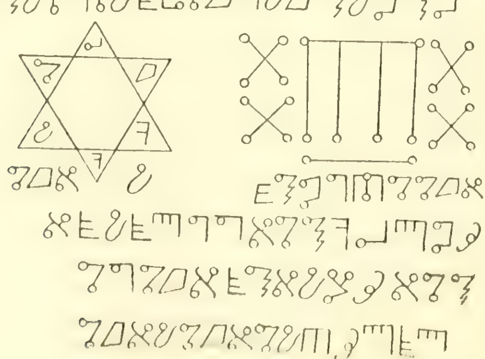
### LE SCEAU DE SABBATAÏ CEWI.

L'empreinte de ce cachet, à légende gravée en creux, que je me suis procurée pour la reproduire en décalque (dans notre pièce C), est l'une des nombreuses copies[1] que les sectaires saloniquiotes de Sabbataï emploient sous le titre (espagnol) de «sillo» (=sello), comme une espèce d'amulette, avec cette différence, qui la distingue de ses deux congénères précédentes, qu'elle est destinée à conjurer toutes les maladies des hommes ou des femmes, tandis que le sujet protégé par ces dernières est explicitement déclaré du sexe féminin. Voir l. 1-2 : תמימה; l. 8 : במוחה; l. 10 : ולראיתה; l. 15-16 : להנושאת... עליה; l. 21 : רפוא נא לה; l. 3-4 : הנערה הזאת.

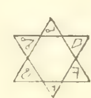
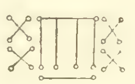
Les trois pièces (A, B et C) qui viennent d'être l'objet de cette notice forment un curieux pendant aux amulettes sabbatiennes de Jonathan Eibeschütz, qui ont provoqué des scandales retentissants dans la communauté israélite d'Altona et ailleurs, vers le milieu du XVIII^e siècle.

(1) La matrice originale a disparu.

## PIÈCE A.



## PIÈCE A[B].

| | I. TRANSCRIPTION LITTÉRALE DE L'AMULETTE. | II. DISTRIBUTION DES MOTS. |
|---|---|---|
| 1 | : מצוחצחבקדירתמי | : מצוחצח בקדירת (ת)מי- |
| 2 | מה : : שומראהבהבשבי | מה : : שומר אהבה בשבי- |
| 3 | לאדמוחא : : זיובת | לא דמוחא : : זיו בת |
| 4 | עינאנתונבמצחיהט | עינא נתון במצחי הט- |
| 5 | הור : : בגועדאהבהגר | הור : : בגוע דאהבה גר |
| 6 | עואדקשוטחוורפול | (ר)עוא דקשוט חוור פול |
| 7 | דמוחאסתים : : זיו | דמוחא סתים : : זיו |
| 8 | משמשאבמוחהעיקד : : | משמשא במוחה עיקר : : |
| 9 | שתולדחסדאמלאקדרה | שתול דחסדא מלא קדרה |
| 10 | דמוחא : : ולראיתההח | דמוחא : : ולראיתה הח |
| 11 | יימוהשלומבגזרת | יים והשלום בגזרת |
| 12 | קשותדמהימנותאהו | קשות דמהימנותא הו- |
| 13 | אבעלהמשבותאמרלי | א בעל המ(ח)שבות אמר לי |
| 14 | השנישפתותיכאסו | השני שפתותיך אסו- |
| 15 | ותאונטרותאטבאלהנו | ותא ונטרותא טבא להנו- |
| 16 | שאתקמיעזהעליהמכלדב | שאת קמיע זה עליה מכל דב(ר) |
| 17 | רעומכלצרהוצוקהומכל | רע ומכל צרה וצוקה ומכל |
| 18 | בלבולמוחמעתהועדעולמ | בלבול מוח מעתה ועד עולם |
| ? |   | מ ג ן ד ו ד (=מגן דוד) |
| 19 | אמננצחסלהואמנ | אמן נצח סלה ואמן |
| 20 | רביגדלנאכחיהוהא | רב יגדל נא כח יהוה א- |
| 21 | לנארפואנאלהאמנכנ | ל נא רפוא נא לה אמן כן |
| 22 | יהירצונאמנואמנ | יהי רצון אמן ואמן. |

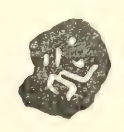
## ALPHABET DÉCHIFFRÉ DE L'AMULETTE [1].

| | | | |
|---|---|---|---|
| *a* | א | *l* | ל |
| *b* | ב | *m* | מ |
| *g* | ג | *n* | נ |
| *d* | ד | *s* | ס |
| *h* | ה | *a'* | ע |
| *v* | ו | *ph* | פ |
| *z* | ז | *ts* | צ |
| *ḥ* | ח | *q* | ק |
| *t* | ט | *r* | ר |
| *i* | י | *sh* | ש |
| *kh* | כ | *th* | ת |

## PIÈCE B.

| I. AMULETTE (fac-similé). | | II. DISTRIBUTION DES MOTS. |
|---|---|---|
| | 1 | יהיה לרצון כ[י] |
| | 2 | תהיה רפ[ו]אה |
| | 3 | שלמה עלה(ה) |
| | 4 | נערה הואת |
| | 5 | שלא שום לשון |
| | 6 | הרעה ולא עין |
| | 7 | הרעה לשונות |
| | 8 | רעות ככ(ו)תב [1] ש[ל] |
| | 9 | ח[י]ם טובים (?) חים |
| | 10 | ערוחים אמן [א][כ] |
| | 11 | ואמן |

## PIÈCE C.



[1] On ש[י]ש כ[ו]י רבות.

# COMPTES RENDUS.

*Restitution matérielle de la stèle des vautours*, restitution archéologique par L. Heuzey, restitution épigraphique par F. Thureau-Dangin, avec deux héliogravures et deux planches épigraphiques. — Paris, Leroux, 1909; in-folio, 64 pages.

Luxueuse édition de ce monument important pour l'histoire et la civilisation sumérienne présargonique, et déjà bien connu par les *Découvertes en Chaldée*, les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, la *Revue d'Assyriologie*, et les *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*. Deux belles héliogravures donnent une idée d'ensemble du monument. Le fragment G «détenu à Londres» y est remplacé par un moulage.

La partie archéologique est traitée de noble manière par M. Heuzey qui étudie successivement la face antérieure, mythologique, la face historique postérieure et ses quatre registres, le filet du dieu, les armes royales, le char dit «chaldéen».

Le dieu colossal a bien des chances d'être Ningirsu. Le nom d'En-lil dans le texte sous ses pieds ne prouve rien. M. Heuzey remarque lui-même (p. 9) que le texte n'est pas forcément en relation immédiate avec le sujet qu'il encadre.

Le terme «chaldéen» est ici avant tout un terme géographique conventionnel, dérivé d'une division historique autrefois courante : chaldéen, babylonien, assyrien. Il est cependant un peu étrange de parler de «région chaldéenne de Sumer» (p. 10); du «char chaldéen d'Eannadou» (p. 7). D'autant plus qu'à partir de la page 23 à propos de l'ouvrage de M. Ed. Meyer: *Sumerier und Semiten in Babylonien* (1906), M. Heuzey, qui se défend d'être philologue de profession, et n'entend pas se prononcer dans la querelle du sumérien et du sémitique, pour savoir lequel a précédé l'autre dans la basse plaine du Tigre et de l'Euphrate, donne pourtant son avis très motivé en traitant : du type physique, du costume, du port de la chevelure et de la barbe. Il semble bien qu'il ait raison de soutenir que le costume ne suffise pas, en ce cas, à distinguer les races, moins encore les dieux, au point d'en faire certainement des dieux sémitiques. La persistance du nom d'*En-lil* jusqu'à l'époque néo-babylonienne, signalée par M. A. T. Clay [1] en 1907, prouverait le contraire. C'est aussi l'avis de M. Ed. Meyer dans son histoire ancienne (1909).

[1] *A.J.S.L.*, vol. XXIII, p. 269 et suiv.

Mais le type physique : tête rasée, grands yeux, nez caractéristique, a-t-il été si modifié par «la psychologie particulière à l'enfance de l'art» (p. 28) qu'on ne reconnaisse une parenté réelle entre les Sumériens de la stèle et, par exemple, les têtes glabres conservées aux musées du Louvre et de Berlin ? L'œil du sculpteur est-il aussi influencé que celui du dessinateur? Ou bien ces têtes ne sont-elles pas très différentes du type sémitique des bas-reliefs de Naram-Sin et d'Hammurabi?

M. Heuzey convient finalement que les Sumériens sont sans doute les inventeurs du système d'écriture cunéiforme, les gardiens des traditions religieuses. C'est un point important.

A sa lecture *Ghisban-Ghishou* (p. 3), M. Heuzey aurait pu joindre la lecture *Oumma* adoptée par M. Thureau-Dangin dans le même ouvrage (p. 40, n. 1). Il semble aussi que ce dernier (p. 49, n. 5) ait raison de voir dans les tells funéraires où les corps sont couchés avec soin, l'ensevelissement réservé aux gens de Lagash, tandis que les vautours se disputent les cadavres abandonnés des vaincus.

La traduction de M. Thureau-Dangin est en progrès sur la traduction parue en 1907 dans l'édition allemande de ses *Inscriptions de Sumer et d'Akkad*. C'est elle désormais qu'il faudra citer. Les notes y sont abondantes et précieuses. A propos de Kiš et de son emplacement (p. 47, n. 4), on pourrait signaler deux des *Lettres néo-babyloniennes*, traduites par M. Martin, 1909. Du même au même, elles sont envoyées de *Kiš* (n° 95, l. 19-20), qui se trouverait sur la route de *Ḫarran* à Babylone (n° 97, l. 7 et 15-16).

L. Legrain.

---

F. Martin. *Lettres néo-babyloniennes* (fascicule 179 de la *Bibliothèque de l'École des hautes études*). — Paris, 1909.

De la chute de Babylone aux premières années de Darius, c'est plus de cinquante ans de vie babylonienne que nous révèle le détail de ces lettres. Sans doute ce ne sont pas des documents diplomatiques, comme les lettres d'*El-Amarna;* cependant cette correspondance privée d'un fonctionnaire à l'autre dans les limites de la Babylonie est importante pour l'histoire de la civilisation à cette époque. Les biens, les personnes, la société civile et religieuse, les affaires commerciales et judiciaires sont à étudier dans ces pièces contemporaines. Les intérêts en jeu nous en garantissent la véracité.

M. Martin ne s'est pas inquiété de leur provenance. Sans doute elles sont une acquisition du *British Museum*. Leur édition forme le fascicule XXII

des *Cuneiform Texts*. Les Arabes qui les ont vendues ont-ils trouvé ce dépôt d'époque perse dans les ruines de *Sippar*, aujourd'hui *Abu-Ḥabba*, à 50 kilomètres au nord de Babylone? Cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable. Plus d'une parmi ces 248 lettres est adressée au prêtre de *Sippar*. Par ailleurs les Babyloniens gardaient volontiers copie de leurs lettres (n° 176, l. 21). Ils en avaient des dépôts chez eux ou aux archives des temples (*duppâni...ina bîtâti...ibaššu...ina Ezida šaknu*, n° 1, l. 8-9).

Ces lettres sont presque toutes de la même époque : l'écriture, la langue riche en néologismes, la grammaire, sans parler des documents datés, le prouvent. M. R. Campbell-Thompson, le premier éditeur et traducteur [1], l'a remarqué, et M. Martin après lui. Mais il fait, avec raison, remonter les lettres 247 et 248 à l'époque de la restauration babylonienne qui suivit la ruine de l'Assyrie : et surtout la lettre 1 à Assurbanipal lui-même. Il faut noter cette lettre qui atteste le dépôt légal (*amat šarri*, l. 1) au profit de la célèbre bibliothèque de Ninive. Elle est adressée aux scribes de *Borsippa*, la ville savante, avec ordre de rechercher les lettres dans les maisons privées, les documents dans les archives du temple de *Nabu*, ou au palais. L'autorité civile doit prêter main-forte. Malheureusement le titre de plus d'une pièce demandée échappe à une interprétation exacte.

M. Martin a donc repris un travail fait avant lui. Et comparaison faite, il faut l'en louer. Sa traduction, selon une méthode sûre et respectueuse de la grammaire, ne fait pas double emploi.

Dans les 17 pages de son introduction, M. Martin a bien groupé les remarques sur la date et les formules des lettres, dont il a fait un choix légitime, laissant de côté les fragments sans intérêt, qu'il a d'ailleurs dépouillés au profit de son lexique final. Tout ce qu'il dit des formules de salutation; de l'emploi des termes «frère, maître, père»; de la nuance de politesse ou du rang social qu'elles expriment; des lettres de femmes ou à des femmes; du sens religieux des Babyloniens, et des invocations à la divinité par lesquelles débutent presque toutes ces lettres, ainsi que l'étude et le classement des dieux plus ou moins en faveur; tout cela est excellent; comme aussi les remarques sur la langue [2].

[1] Transcription et traduction parues à Londres en 1906 presque en même temps que le fascicule XXII des *Cuneiform Texts*, sous ce titre : *Late Babylonian Letters*.

[2] A noter l'emploi simultané de deux suffixes verbaux à la suite du même verbe comme en éthiopien et en arabe.

On ne peut que regretter que M. Martin ait cru devoir borner là son étude. La société civile, les biens, les personnes, le travail, ses conditions, son salaire, la culture des champs, les transactions commerciales, les taxes, les impôts, les échanges de lettres, la procédure ne méritaient-elles pas une étude d'ensemble? Elle est commencée dans les pages 1 et 2. Sa traduction exacte facilitera une plus ample recherche.

À propos des dîmes (*eš-ru-ú*, n° 78) prélevées sur le blé, les moutons, les dattes, il semble bien que nous ayons précisément, n° 78, l. 7 à 13, une dîme (*nu-ku-su*) sur les dattes. En rétablissant les chiffres, sur 25 *gur* 72 *qa* (l. 8), il y a un prélèvement de 2 *gur* 96 *qa* (l. 12-13), soit le dixième, si on compte le *gur* à 180 *qa* (exactement 2 *gur* 97.2).

Par ailleurs un péage en argent est prélevé sur une barque transportant 200 *gur* de dattes (n° 44). La perception est au prorata du tonnage, l'argent a été déposé en prévision dans la cale (*kandaku* [1]); prière de ne pas toucher à la marchandise; mais sans doute d'établir un reçu d'accord avec *Qud-da-a-a*. Ce *Quddaja* a un nom symbolique, c'est le publicain (= *mākisu*, Muss-Arnold, *W. B.*, p. 538, col. 2). Une tablette de Constantinople de l'an 33 du vieux roi d'Ur, Dungi, porte qu'un certain *Qud-da*, fils d'*Ur-li*, prélevait du blé dans la ville de *Tum-ma-al* pour le compte du prêtre de *Nin-mar*. Sur son cachet, ce *Qud-da* se nomme *Lù-dingir-ra*, fils d'*Urli*.

Enfin le collecteur de taxes *ma-ak-ka-su* (n° 192) perçoit des redevances sur les dattes à la grande mesure de *Šamaš*, en l'honneur du «puissant dieu» de *Sippar* et de *Bunene*, sans doute à l'entrée du lieu des offrandes, ou simplement à l'entrée du temple. (Car l'*isittu* [is]*daltu* (l. 14 et 19) est une lecture de Br. 950 à corriger en *i-šit-tu*, ou mieux *i-lak-tu*, de *a²-la-ku*, à rapprocher de *illakku*, synonyme de *qurbânu* (cf. Muss-Arnold, *W. B.*, p. 45, col. 2). Le signe *lag* seul a la valeur *kirbannu* Br. 5969: un signe assyrien semblable, avec la valeur *ši-it*, est expliqué par *a-lak-tum* Br. 5964. — D'ailleurs l'idéogramme Br. 950 est employé dans l'expression *sig-erim-ma* = *ina lipitti i-lak-ti* Br. 950 et 11193. Sur *lipittu* avec le sens d'«enceinte», cf. Muss-Arnold, *W. B.*, p. 494, col. 1 : *mêdil Bâbili šigar Ešaggil lipitti Ezida*.

Les esclaves fugitifs sont l'objet d'une législation spéciale : arrêtés, ils doivent être rendus à leur propriétaire (cf. n° 89). Au n° 183, des [amel] KI-LI-ú (l. 8), que M. Martin laisse sans traduction, et où il verrait peut-être, d'après Meissner, *S. A. I.*, p. 473, «des parfumeurs», mandent à un propriétaire de venir chercher son esclave.

[1] Mot perse. Indication du P. Scheil.

Ce mot n'est-il pas une forme dérivée du verbe *kalû* «enfermer»? Un idéogramme *šu-dib = bâ'u, kamû, ṣabâtû* Br. 7241 aurait le même sens (cf. *dib = sanâqu ša ṣabati* Br. 16415; *dib-ba = kalû ša ṣabati*, II R., 34, 11 *a*). Le Code, col. VIII, l. 49 et suivantes, emploie les mêmes expressions.

Les termes juridiques sont nombreux dans ces lettres. M. Martin a rendu *latum tertum* (n° 234, l. 24 et 29) par : «le prononcé de la sentence». C'est très possible, bien que le procès n'en soit encore qu'à la période d'instruction (l. 34). En tout état de choses, la ligne 31 doit vouloir dire : «Son adversaire, qui a déjà remis ses titres, envoie-le aussi (en personne) pour son procès.» C'est la procédure des n^os^ 210, 228 et 229.

Un dernier point. Au n° 105, M. Martin voit un sens métaphorique, une «ironie», là où, semble-t-il, le sens juridique est beaucoup plus réel. L'auteur de la lettre, qui a besoin d'argent, écrit à son correspondant, pour qui il a payé diverses sommes : [ṣubat]*naṣbati attanakka u putka kutmu* (l. 9-11). *Katâmu* semble à cette époque employé avec [ṣubat]*muṣibtum* dans le sens de «couvrir les frais» : cf. Cyr. 325, 9; Camb. 379, 15, [ṣubat]*muṣibtum ana Nabû-si-lim u-kat-ta-mu*; Camb. 315, 24; 428, 11 (Muss-Arnold, *W. B.*, p. 458, col. 2). On pourrait traduire : «Je t'ai donné des gages, couvre ta personne.» *Pûtu* à le sens de «garantie», responsabilité engagée pour un tiers.

Bref, ces textes, malgré les lacunes et les difficultés de mots, sont d'un grand intérêt. Et on aura plaisir à les dépouiller dans cette traduction bien faite. Les notes qui suivent chaque lettre et le lexique final sont un bon instrument de travail. Il est à désirer qu'en ceci M. Martin fasse école[1].

L. Legrain.

---

P. Dhorme (Le P.). *La religion assyro-babylonienne*, conférences données à l'Institut catholique de Paris (1910). — J. Gabalda; xi-319 pages in-12.

Une étude de la religion assyro-babylonienne (qu'il vaudrait mieux nommer babylo-assyrienne), en neuf leçons méthodiques, claires, documentées avec nombreuses références à la suite de chaque leçon, et tables

[1] P. S. *ša-ti-ki* (n° 84, l. 20) est sans doute un vase, cf. Br. 2113-2115. [d]*Nabû-zêr-lišir* (n° 116, l. 2) malgré l'autographie est à corriger en [d]*Nabû-šum-lišir* (cf. n^os^ 115 et 117). On peut restituer *tu*[*-hal-li*] au n° 243, l. 21 (cf. Muss-Arnold, *W. B.*, p. 1151, col. 2).



IMPRIMERIE NATIONALE.

de noms à la fin du volume, c'est là un travail français qui supporte avantageusement la comparaison avec l'article de A. Jeremias dans la traduction du *Manuel* de Chantepie de la Saussaye.

Les sources, la conception du divin, les dieux, les dieux et la cité, les dieux et les rois, les dieux et les hommes, la loi morale, la prière et le sacrifice, le sacerdoce : tel est l'objet de ces leçons.

L'étude matérielle du temple n'entre pas dans ce plan, où l'archéologie a peu de place ; c'est dommage. Le P. Dhorme s'est attaché aux sources littéraires épigraphiques. Il les connaît bien, il les a dépouillées avec soin : inscriptions historiques, néo-babyloniennes, assyriennes, babyloniennes du I[er] empire, et inscriptions sumériennes jusqu'aux origines. Lui-même a fait paraître en 1907 un choix de textes religieux assyro-babyloniens qui est en français ce que *Mythen und Epen* de Jensen est en allemand : une collection des textes religieux les plus importants, provenant de la bibliothèque d'Assourbanipal, mais témoins d'une tradition religieuse beaucoup plus ancienne. Enfin il connaît bien les livres imprimés traitant ce même sujet.

On ne saurait trop louer le travail qui lui a permis de classer tant de renseignements. Il y apporte une ardeur et une conviction entraînantes, parfois trop même, et qui n'exclut pas le pittoresque.

Mais sans insister sur l'identification de Rim-Sin avec l'Ariok de la Bible (p. 18) ; sur les traits de messianisme à l'époque d'Assourbanipal (p. 173) ; sur l'Olympe dont il est souvent question à propos des dieux du panthéon babylonien (p. 48) ; sur les rapprochements un peu lointains avec la Grèce, Rome, les Germains et l'Inde, on peut se demander si le P. Dhorme en traitant d'un seul bloc tout ce qui concerne la religion assyro-babylonienne, depuis les origines jusqu'à la chute de Babylone, y compris Cyrus, n'a pas perdu de vue ce qui fait l'intérêt de l'histoire, les circonstances de lieu et de temps. L'Orient a beau être le pays par excellence de la tradition, on reste vraiment surpris de voir Gudea voisiner avec Assourbanipal dont il est distant de plus de 1,500 ans : Sumériens, Babyloniens de la première époque, Kassites, Assyriens, Chaldéens perdent bien un peu ainsi de leur physionomie.

Le P. Dhorme parle de la Chaldée et des Chaldéens pour désigner la basse plaine du Tigre et de l'Euphrate et ses premiers habitants sémitiques. Et pourtant les Chaldéens n'ont pénétré dans ces régions que vers l'an 1000 av. J.-C. D'autre part Hammourabi est-il un Arabe (p. 18) autrement qu'en un sens très large ? Lui et les siens se disent Amorrhéens (*mare amurum ;* cf. H. Ranke, *Early Baby. pers. names*, p. 33).

Mais surtout le P. Dhorme veut que les Sémites d'Akkad aient tout

l'honneur d'avoir fondé la religion assyro-babylonienne. Il s'appuie pour cela sur M. Ed. Meyer qui croit reconnaître dans le costume des dieux sumériens les plus anciens le costume sémitique. Et le P. Dhorme conclut (p. 4) : «L'influence aurait donc été exercée par les Sémites dans l'ordre religieux, ce qui n'exclut pas que les Sumériens, dont les mythes nous apparaissent très complexes aux origines, aient pu fournir leur apport à la mythologie babylonienne.»

«Nous pouvons dire... que la religion d'Akkad qui se continuera dans la religion de Babel et de Ninive est une religion sémitique : nous pouvons ajouter qu'elle fut primitivement la religion de toute la Chaldée...» (p. 4) «Les personnalités toutes sémitiques du panthéon d'Akkad... ont toutes leur double au pays de Soumer.» (p. 5) «Bêl... n'eut pas de peine à s'identifier avec le dieu de Nippour Enlil. Si bien qu'on pourrait dire que la religion de Soumer a été comme absorbée par la religion d'Akkad au moins en ce qui concerne les traits essentiels.» (p. 5) «La cosmologie chaldéenne faisait sortir du chaos, avant toute autre, la ville d'Eridou et y installait le temple *Ê-sag-il* qui n'était autre que la demeure de Mardouk à Babylone. Tout concourait donc à reporter vers le Sud les origines des peuplades sémitiques du Nord, et par suite de leur religion. Quoi de plus séduisant alors que de se représenter les Sémites autochtones...?» (p. 6)

Séduisant, oui, mais pas prouvé. Et peut-être l'ordre inverse serait aussi vrai. Que le costume des plus anciens dieux sumériens soit certainement sémitique, M. Heuzey [1] le conteste avec vraisemblance, semble-t-il. De M. Ed. Meyer de *Sumerier und Semiten in Babylonien* en 1906, on peut en appeler à l'opinion du même auteur dans son histoire ancienne (t. I, 1, p. 407) en 1909. Il y remarque à la suite de l'article de Clay, *Enlil the God of Nippur, A. J. S. L.*, t. XXIII, 1907, qu'Enlil a si peu été absorbé par Bel le Sémite qu'il se retrouve encore à l'époque perse [2] : Damascius cité par le P. Dhorme (p. 71) connaît Ἰλλίνος. Et M. Thureau-Dangin (*I. S. A.*, p. 316, n. 3) note que Soumer est le pays par excellence (*kalama*). *Kur*, l'idéogramme dont on avait déduit l'origine des envahisseurs sumériens venus des monts de l'Est, est précisément le pays étranger, non sumérien. Quant à Eridou, elle connaissait le culte d'Enki avant la fondation de Babylone. Et s'il est un point où l'on puisse invoquer la force de la tradition (p. 19), c'est pour justifier l'emploi du

[1] *Restitution matérielle de la stèle des vautours* (1910), p. 32-33.

[2] Cf. Fr. Martin, *Lettres néo-babyloniennes*, p. 9 : «...Mardouk invoqué sous le titre de Bêl «seigneur» — toujours écrit ${}^{ilu}$*En*, jamais ${}^{ilu}$*En-lil*.»

sumérien dans les textes religieux, alors qu'il avait cessé d'être une langue parlée. Quoi qu'en dise le P. Dhorme, la question reste ouverte. Et c'est peut-être le panthéon de Soumer qui a eu son double au pays d'Akkad. Que l'*Ê-sag-il* d'Eridou fut le temple de Mardouk de Babylone, c'était vrai au temps de l'hégémonie de Babylone, mais avant la fondation de Babylone il n'était question ni de Mardouk ni de son temple.

Aussi est-ce une vraie gageure que de faire de Nin-ib le dieu national de Soumer (p. 89), après avoir remarqué qu'il n'apparaît guère dans les inscriptions de Soumer et d'Akkad. Nin-ib a pu ensuite être identifié à Ningirsu, mais cette identification postérieure n'empêche pas leur distinction.

Combien le P. Dhorme paraît plus sage (p. 125) lorsqu'il remarque que «chaque cité est soumise à un dieu spécial qui est et restera à jamais le dieu de la ville»; et, citant le début du Code : «Chaque ville y est nommée avec son temple et son dieu, et, au lieu de commencer sa liste par Mardouk et son temple *Ê-sag-il*, le monarque commence par Nippour, avec son dieu En-lil et son temple *Ê-kur*; il place en second lieu son dieu En-ki et son temple *Ê-abzu*. Le dieu de telle cité était donc reconnu comme ayant une certaine primauté...» (p. 126-127)

Impossible de suivre le P. Dhorme dans le cours entier de ses études. A qui voudra étudier de près la religion babylo-assyrienne il sera un guide très précieux, c'est là sa meilleure justification.

L. Legrain.

---

R. F. Harper. *Assyrian and Babylonian letters*, Part III. — London, Luzac, 1909.

Édition de 98 lettres (n° 877 à 974) tirées des collections de Kouyunjik, et parmi lesquelles 37 ou 38 sont des rééditions. Le tout encadré entre trois index (noms de scribes, numéros d'ordre des collections Kouyunjik dans le présent volume, dans les neuf volumes) et deux pages et demie de préface, où nous apprenons qu'au lieu des listes et répertoires aux huit premiers volumes, dont devait être formé ce neuvième, c'est un *corpus epistolarum* que médite M. Harper. Un dixième volume est en préparation. Et il n'y a pas de raison pour que cela finisse. Cependant l'édition des textes est bien la chose la plus nécessaire... si le prix en était un peu moins américain.

L. Legrain.

L. Delaporte. *Cylindres orientaux* (*Annales du Musée Guimet*, t. XXXIII. Catalogue du Musée Guimet); ouvrage illustré de 10 planches. — Paris, Leroux, 1909; xi-140 pages.

L'étude des pierres gravées, cachets, amulettes, objets votifs plats ou en forme de cylindre, est riche de renseignements sur le costume, les armes, les dieux et les hommes, la faune et la flore. Leurs sujets empruntés aux légendes mythologiques illustrent les textes littéraires; sans parler des textes épigraphiques, noms divins, noms propres, titres et fonctions qui accompagnent parfois la gravure.

Le Musée Guimet possède 141 cylindres orientaux, achats personnels de M. Guimet, ou recueillis par MM. de Morgan en Perse, et Chantre en Cappadoce. Un cylindre assyrien a été donné par M. Th. Mante. Il faut y joindre les 400 moulages de cachets tirés des collections étrangères et donnés au Musée par J. Ménant; c'est là le fonds dont M. Delaporte nous donne aujourd'hui le catalogue.

Le catalogue proprement dit est suivi de tables détaillées des moulages qui sont ou ne sont pas au Musée, et d'un index alphabétique commode.

Le premier problème à résoudre était celui du classement. M. Delaporte s'en occupe dans l'avant-propos qui précède quelques pages d'introduction sur l'historique des études de glyptique.

Les cachets ne sont pas datés, et le lieu de leur découverte reste souvent inconnu. Les noms propres, surtout les noms royaux, peuvent parfois tenir lieu de dates. Mais beaucoup de cylindres ne portent aucun nom. La forme du cachet plat ou cylindrique, concave ou convexe, et surtout les sujets gravés peuvent aider au classement.

M. Delaporte s'arrête à la division par régions d'origine : Sumer et Akkad, Assyrie, Babylonie (IIe empire), cylindres achéménides, anzanites, égyptiens, syro-cappadociens, phéniciens, cypriotes... : c'est très naturel. Il ajoute sagement : «Chaque groupe devrait, en théorie, se subdiviser en séries de sujets analogues; en fait on ne peut guère établir ces divisions que pour Šumer et Akkad et pour l'Assyrie.» (p. i)

En effet, il distingue, après une période archaïque incertaine, la période des débuts de Lagaš (où il voit, on ne sait pourquoi, un nom sémitique, p. ii, n. 1), et les époques de dominations successives d'Akkad, d'Ur et de Babylone; dans chaque période, il note les traits caractéristiques, l'apparition des traits nouveaux.

L'avant-propos est en ce sens fort intéressant. Il est complété par les notices que M. Delaporte place en tête de chacun des articles de son cata-

logue : car lorsqu'il faut en venir au détail il n'est pas d'autre ressource que d'étudier d'une façon un peu empirique à l'intérieur de chaque période les principaux sujets des divers cylindres : Gilgameš et Ea-bani, le taureau à face humaine, le dieu aux ailes de flammes, le dieu serpent, le rectangle ailé, la vache sacrée, le scorpion sacré, les présentations, etc.

M. Delaporte est prudent ; il se garde de trop préciser. il se défie des identifications hâtives. On ne peut que louer sa réserve, mais après tant de descriptions de profils à droite ou à gauche, on aimerait à mettre quelques noms sur ces figures de dieux ; ces présentations ne sont-elles pas une cérémonie du culte comme le veut M. Langdon [1]. M. Delaporte ne se soucie guère de la discussion.

Et même il laisse à traduire plusieurs inscriptions de ses cylindres. Le n° 94 n'est-il pas à lire : *dMarduk umun-gal*, IGI-DUB-*ni*, *é tug-a* «A Marduk le grand seigneur, son abarakku, *en possession du temple*»? Et le n° 95 n'est-il pas une dédicace à Šamaš le seigneur brillant (*umun-išib*, cf. Br. 10364) de la part d'une sorte de devin (cf. Br. 9295-9300)?

Mais ce n'est qu'un détail dans l'ensemble de ce travail sérieux, qu'on utilisera avec profit.

L. Legrain.

---

*The Amherst Tablets*, being an account of the Babylonian Inscriptions in the collection of the Right Hon. Lord Amherst of Hackney, F. S. A., at Didlington Hall, Norfolk. By Theophilus G. Pinches, LL. D. Part I : *Texts of the period extending to and including the reign of Bûr-Sin* (*about 2500 B. C.*). With numerous illustrations and five collotype plates. — London, B. Quaritch, 1908.

Le Dr Pinches, notre confrère, rend un véritable service à l'assyriologie en éditant les *Tablettes babyloniennes* qui constituent la collection de feu Lord Amherst de Hackney, et en les illustrant de commentaires écrits avec une pareille compétence. Plus de quatre millénaires sont couverts par la période qu'embrassent ces documents. Ils sont de grande importance pour les études babyloniennes en toutes les ramifications de celles-ci. Les cent vingt-deux textes édités dans la première partie de l'ouvrage, laquelle vient de paraître, se rapportent aux deux millénaires compris entre les deux dates 4500 et 2500 avant l'ère chrétienne. Maître dans l'art du copiste comme l'est l'assyriologue anglais, il a

[1] *Sumerian and Babylonian psalms* (1909), p. x.

soutenu sa réputation sous ce rapport par l'exactitude minutieuse de la reproduction de ces documents en sumérien.

Des listes d'offrandes, des reçus de grains, des comptes de bétail et autres pièces de ce genre paraîtront, au premier abord, d'un intérêt assez médiocre. Voici pourtant des mots auxquels il faut prendre garde : *su-me* «ail», *na-qid* «pâtre». Ils sont sémitiques. Ils attestent que les Sémites vivaient déjà en Babylonie. On est induit à penser qu'eux principalement s'occupaient de l'élevage.

Sémite était *Sarrum-ili*, propriétaire d'un troupeau de moutons; à cette race appartenaient les propriétaires du gros et du petit bétail, comme nous le montre le texte 44. D'autres Sémites étaient, ainsi que ce personnage, antérieurs de quelques siècles à Hammurabi. Tels *Aḫimilum* (texte 77), *Aḫuni* (texte 97), *Nuḫalum* (texte 105). *Ṭâbum, Addubani, Matini* ou *Matili* (texte 108), *Abs(a)alum* (texte 111). A cet Absalom, considéré comme nom biblique, on peut ajouter celui d'Éden, lequel est, de même que dans la *Genèse*, mis en rapport avec un cours d'eau. Le texte 37 mentionne en effet *É-id-a-edina* «le temple du fleuve de l'eau d'Edina».

Nombre de scènes représentées sur les sceaux peuvent aussi servir d'illustration à des passages de la Bible. L'ensemble des sceaux de ces tablettes est à rapprocher de ceux de la collection de M. Pierpont Morgan, publiée par le Dr Ward, et de ceux de la collection du colonel Allotte de la Fuÿe publiée par notre savant confrère lui-même.

P. Bourdais.

---

Léon Gauthier. *Ibn Thofaïl, sa vie, ses oeuvres*, thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres. — Paris, Leroux, 1909: in-8°, 123 pages.

Ibn-Ṭofaïl fut, comme l'on sait, ministre et premier médecin du sultan almohade Abou-Ya'qoûb Yoûsouf; c'est lui que le moyen âge a connu sous le nom d'Abubacer, transcription de la *konya* Abou-Bekr. Il naquit à Wâdi-Ach (Guadix) dans les dix premières années du XIIe siècle de notre ère. Il était d'origine arabe (c'était un Qaïsite) et doit son nom à son trisaïeul Ṭofaïl. Il fut le protecteur d'Averrhoës qu'il présenta au souverain en appelant sur lui la faveur royale, comme le dit explicitement l'historien 'Abd-el-Wâhid el-Marrâkochî. Il mourut en 581 (1185) à Marrâkoch (Maroc) et y fut enterré. Enfin il a donné à la littérature arabe le roman philosophique intitulé *Hayy ben Yaqzhân* édité par Pococke sous le titre de *Philosophus autodidactus*.

En 1900, M. L. Gauthier avait déjà donné, en un volume de 121 + xvi - 118 pages, le texte arabe et la traduction française de cet ouvrage célèbre; le texte était reproduit d'après un manuscrit relativement moderne découvert par M. Luciani dans une bibliothèque particulière d'Alger. Dans sa thèse complémentaire, M. Gauthier reprend et développe ce qu'il avait déjà dit au sujet de la composition du livre, en réunissant tous les détails biographiques qu'il a pu se procurer sur l'auteur. Bien des points sont dorénavant fixés : ainsi il montre qu'Ibn-Ṭofaïl n'a pris à Avicenne que le nom des personnages de son roman, dont les péripéties sont tout autres. Ḥayy naît dans une île déserte de l'Inde, sans père ni mère, de l'argile en fermentation; ou, selon une seconde version (l'auteur laisse le choix au lecteur), il serait le fils d'une princesse confié aux flots en un coffre soigneusement fermé, thème favori du folk-lore sur lequel les recherches de M. Cosquin ont récemment attiré de nouveau l'attention. Une gazelle élève l'enfant, qui est doué d'une intelligence supérieure, et qui, par l'observation et la réflexion, arrive à reconstituer tout le domaine de nos connaissances. De la philosophie il passe au mysticisme et entre en relations avec le pieux ascète Asâl, venu de l'île voisine, qui lui enseigne le langage. A eux deux, ils entreprennent de prêcher la vérité aux sujets du bon roi Salâmân, mais là ils se heurtent à la grossièreté, à l'inintelligence du vulgaire, et désespérant de la réussite, ils rentrent dans leur île déserte pour n'en plus sortir.

M. Gauthier a donné un résumé de ce roman philosophique dans l'appendice I, pour dispenser ses lecteurs de recourir à sa traduction complète : mais je suis d'avis que ceux-ci ne perdront rien à se reporter à ce dernier ouvrage. Ḥayy ben Yaqẓhân «le vivant, fils du vigilant» est un personnage purement allégorique qui représente l'incarnation dans l'homme de l'Intellect actif, première émanation de la divinité. Point de doute là-dessus. M. Gauthier me semble moins heureux quand il cherche la raison pour laquelle Ibn-Ṭofaïl a transformé en Asâl l'Absâl d'Avicenne, et quand il rattache Salâmân à *salâm* «salut» dans le sens de l'anglais *salvation* «être sauvé (du châtiment éternel)». On lira, au contraire, avec intérêt, les pages (93 et suivantes) où il donne les motifs de l'attrait littéraire et philosophique offert par le roman d'Ibn-Ṭofaïl, où les personnages, destinés à représenter, en outre de l'intellect actif, la foi éclairée et la croyance machinale, sentent, agissent et raisonnent, et où il signale l'originalité du philosophe dans l'invention du récit.

Cl. Huart.

Léon Gauthier. *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, thèse de doctorat. — Paris, Leroux, 1909; 1 vol. in-8°, 195 pages.

Venant après le livre bien connu d'Ernest Renan, la thèse de M. L. Gauthier ne pouvait réussir qu'à la condition de présenter du nouveau; et en effet, elle a complètement renouvelé une grande partie du sujet, que l'illustre penseur n'avait pu suffisamment approfondir, à cause de l'exiguïté des moyens d'investigation que l'érudition lui offrait alors. La publication du texte du *Façl el-Maqâl*, des *Manâhidj el-adilla* et du *Tahâfot et-tahâfot*, les études de Mehren et de M. Acin sur ces ouvrages ont permis d'étudier de plus près les doctrines du philosophe arabe d'Espagne. M. Gauthier a montré que l'histoire de l'averrhoïsme en Europe, telle qu'elle a été magistralement tracée par Renan, n'a pas à être retouchée; il est bien établi qu'on a prêté à Ibn-Rochd des idées qui n'étaient point les siennes; mais en ce qui concerne l'homme lui-même, il y avait quelque chose à ajouter au tableau, et c'est ce que vient de faire la thèse heureusement soutenue en Sorbonne par le professeur de l'École (aujourd'hui Faculté) des Lettres d'Alger.

Le titre complet du *Façl el-Maqâl* indique bien ce que s'est proposé Ibn-Rochd en l'écrivant : تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال c'est-à-dire, comme le traduit M. Gauthier, «établissement de ce qui est entre la loi religieuse et la philosophie en fait d'accord», ou plus précisément «institution des points de contact entre la loi canonique et la sagesse rationnelle». Il ne faut pas oublier, en effet, qu'il y a deux mots en arabe que l'on peut traduire par philosophie, mais qui n'expriment pas tout à fait la même idée : le premier est فلسفة, c'est la transcription du mot grec, qui désigne la philosophie grecque traduite en langue arabe; le second, حكمة, plus vague, désigne l'étude des conceptions rationnelles théoriques ou appliquées; les gens qui ont étudié la *falsafa* sont toujours restés plus ou moins suspects de matérialisme; ceux qui ont réfléchi à la *ḥikma* sont de vrais sages, *ḥakîm*. Cela est bien marqué dans le *Livre de la Création* de Moṭahhar ben Tâhir el-Maqdisî, où l'on voit toute la philosophie grecque mise à part de tout contact avec la théologie rationnelle : à cette époque, on ne cherchait pas encore de rapprochement entre ces deux ordres d'idées. Il est à regretter que M. Gauthier n'ait pas jugé à propos de citer ce dernier ouvrage; il lui aurait fourni, par l'histoire du développement simultané des idées théologiques et philosophiques, tout au moins un *terminus a quo*. Les mystiques se sont aussi préoccupés de l'accord entre la foi et la raison; c'est ainsi que dans la littérature persane, nous trouvons, dans le *Ḥadiqa* de Sènâï de Ghazna,

mort en 545-1150, un chapitre sur «l'accord entre la raison et la loi religieuse» (p. 179 de l'édition lithographiée).

Ibn-Rochd reconnaît dans la religion un pouvoir éducateur qui s'applique à l'ensemble du peuple, depuis les ignorants jusqu'aux plus instruits, tandis qu'il désire réserver à une élite l'étude des questions philosophiques: les deux voies tendent au même but, mais l'une est accessible à tout le monde, tandis que l'autre ne peut être suivie que par un petit nombre de gens intelligents. Cela est dit explicitement dans plusieurs passages, notamment dans le *Tahâfot et-tahâfot* (p. 139). Cette rencontre singulière avec Renan, qui a formulé la même idée, ne me paraît pas avoir été signalée assez clairement par l'auteur.

Quelques inadvertances de détail ont échappé à M. Gauthier. P. 51, note 3 : «Juifs de Nadhîr, à trois milles de Médine». Le lecteur non prévenu pourrait croire qu'il y a une localité de ce nom, tandis que c'est une tribu, les Naḍîr. — P. 65, Baçra, sur l'Euphrate, et note 3 : «dans la partie où, grossi du Tigre, il prend le nom de Chaṭṭ-el-'arab». Pour les géographes arabes, le Tigre, qui dans le haut moyen âge suivait à peu près le tracé actuel du Chaṭṭ-el-Ḥayy, se jette dans le golfe Persique, et l'Euphrate n'est pour lui qu'un affluent de droite. Cela tient à ce que le volume des eaux de l'Euphrate a toujours diminué et diminue encore de nos jours graduellement. — P. 102, note 5 : حدوث «production, apparition à l'existence après n'avoir pas existé.» *Production* est pris ici dans le sens de «se produire», non «d'être produit». De même, p. 103, «produit» traduit évidemment محدث, nouveau, récemment créé, contingent, opposé à éternel. — P. 106, note 2 : *moqallidîn*, c'est-à-dire *enchaînés* à l'autorité des *modjtahid*, comme si ce mot était le participe passif de la deuxième forme. *Moqallid* est celui qui pratique le *taqlîd*, l'imitation, imiter, s'en tenir à l'autorité du maître. — P. 125, note : *mo'djiza* «miracle», traduction attaquée à tort. خارق العادة est simplement une chose extraordinaire. Le Qorân est un miracle parce qu'il a *réduit à l'impuissance* ses contradicteurs. De même, p. 127, note 5 : «inaccessible», traduisez : qui rend impuissant la raison humaine. — P. 127, note 7, à propos des *Zindîqs* et de leur position dans la société musulmane, l'auteur a négligé de citer une étude sur les *Zindîqs en droit musulman* qui a été publiée dans les *Actes* du congrès international des orientalistes tenu à Paris en 1897. — P. 149, note 1 : فحص «résoudre, expliquer à quelqu'un» : c'est plutôt «scruter», sens qui convient parfaitement aux passages cités.

Le tableau des obligations morales qui figure à la page 37 est insuffisant: s'il est établi sur les données d'Ibn-Rochd, il aurait fallu faire

ressortir ce qui le différencie de l'enseignement des théologiens musulmans. L'opposé de حرام «illicite» est حلّ «licite», qui ne figure pas au tableau: la position du فرض «devoir d'obligation stricte, impératif catégorique» n'y est pas indiquée.

La thèse de M. Gauthier comptera dans le développement des études de philosophie arabe; elle a complété ce que l'on savait d'Ibn-Rochd, elle a rectifié un certain nombre d'erreurs, éclairé une bonne quantité de points obscurs : la grande figure du défenseur de la liberté d'examen contre Ghazâli, devenu le protagoniste de la foi musulmane et comme une sorte de réformateur, y a beaucoup gagné en clarté et en vérité.

Cl. Huart.

---

Gheorghe Popescu-Ciocănel, *Mohamed și opera sa*, conferinăț ținută la Ateneul din Bucuretși in ziua de 12 martie 1909. — București, Anuarul General, 1909; 1 plaquette in-32, 45 pages.

M. Popescu-Ciocănel, qui se glorifie d'avoir été élève à l'École des Langues orientales vivantes, et déjà avantageusement connu par une traduction en roumain du *Gulistan* de Sa'dî, a entrepris d'attirer l'attention de ses compatriotes sur l'Orient, d'où sont sortis des peuples dont ils eurent jadis tant à souffrir, et avec lesquels ils entretiennent de fréquents rapports commerciaux et diplomatiques. Bien qu'il soit à ce jour, croyons-nous, le seul «orientalist român», nous espérons qu'il fera des élèves et qu'ainsi les Roumains pourront connaître, mieux que par de simples conversations d'affaires, les Musulmans avec lesquels ils sont en contact et dont quelques-uns même, en vertu des traités, habitent sur leur territoire.

Une conférence destinée au grand public ne peut que tracer légèrement une esquisse d'un personnage aussi considérable que le prophète arabe. Peut-être M. Popescu-Ciocănel aurait-il pu tenir compte davantage des résultats acquis par de récentes critiques; mais comme il ne se proposait pas de faire œuvre d'historien, et avait pour but d'intéresser des auditeurs ignorant tout de ce sujet, on ne peut guère lui faire un grief d'avoir rappelé quelques légendes qui sont aujourd'hui articles de foi dans le monde musulman. Le mot *mimber* (p. 32) est de trop : il n'y avait pas encore de *mimber* dans les mosquées à cette époque. *Zul-ficar* (p. 40) est une forme moderne pour *Dhou'l-faqâr*. *Allah il Allah* (p. 44) comme formule de profession de foi unitaire est par trop insuffisant et écourté : il n'aurait guère coûté à l'auteur d'employer la formule complète : *Lâ ilah^a illâ llâh.*

Cl. Huart.

Ove Chr. Krarup. *Auswahl pseudo-davidischer Psalmen; arabisch und deutsch.* — Copenhague, G. E. C. Gad, 1909; in-8°, 30 et 84 pages.

De tout temps, les Scandinaves ont affectionné la littérature orientale : ils lui ont consacré des publications et des mémoires en nombre bien supérieur aux proportions de la statistique. La jolie brochure qui nous parvient aujourd'hui de Hvidbjerg v. Aa en Danemark, fournit une nouvelle preuve de la sympathie dont cette littérature jouit en ce pays.

L'auteur s'est donné pour tâche de faire connaître des psaumes apocryphes, écrits en arabe et peu connus, même des spécialistes. Il a pris pour base de sa publication trois manuscrits, savoir : 1° le ms. 267 (Assemani XXVIII) de la Bibliothèque Laurentienne ou Medicea, à Florence; 2° des extraits du ms. 50, fonds arabe, de la Bodléienne, à Oxford; 3° des extraits du ms. 51 à la Bibliothèque impériale publique de Saint-Pétersbourg. D'après ces sources, ont paru les psaumes I, II, XXXV, XXXVIII, XXXIX, XL, XLI, LI, LXXII, LXXXII, LXXXIX (fragmentaire), CVI, CVII, CXXV (un morceau), CL, CLI, CLII, CLIII, CLIV, en arabe, avec version allemande.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le caractère pseudépigraphique de ces psaumes, aisément reconnaissable non seulement en raison de leur forme, mais déjà par leur nombre qui dans le texte original hébreu ne dépasse pas 150.

Ils offrent sans cesse des réminiscences du Coran. Aussi est-ce à bon droit qu'en parlant de ce manuscrit dans son catalogue Dorn a dit de cette version arabe : «Ce qu'il y a de plus singulier dans cette traduction, c'est que chacun des psaumes y est intitulé *surate*, comme les chapitres du Coran», et le baron V. de Rosen s'exprime à ce sujet, à peu près dans le même sens, dans les *Notices sommaires des manuscrits arabes du Musée asiatique* (1881, p. 1, n. 1).

Le texte arabe, imprimé avec grand soin à Leipzig, est pourvu d'une vocalisation bien complète; dans les notes, on trouve les variantes, à côté de nombreux renvois, soit au Coran, soit à des sources littéraires ultérieures. La version allemande est enrichie d'observations grammaticales et de remarques historiques. Il manque encore à cette œuvre l'explication des points obscurs, restés jusqu'à présent en suspens : quel a été l'auteur de cette supercherie, et vers quelle époque a-t-elle été fabriquée? Espérons qu'un autre jour M. Krarup nous donnera la solution de ce petit problème, aussi intéressant pour l'histoire de la littérature arabe que pour la connaissance de l'évolution religieuse dans l'Islamisme.

Moïse Schwab.

'Abd-ul-'Aziz, de Kouldja. اسلامیت واتحاد عناصر «L'islamisme et l'union des éléments», en turc. — [Constantinople]. Association du progrès du Palais impérial, imprimerie du *Qadir*, 1327 : in-12, 48 pages.

'Abd-ul-'Azìz de Kouldja, qui s'intitule lui-même «le Chinois», est un de ces musulmans de l'Asie centrale que le hasard des voyages a amenés et fixés à Constantinople, et que la parité des langues a conduit aisément à s'assimiler le turc-osmanli. Attaché comme professeur au Palais impérial, il avait occupé, sous l'ancien régime, les fonctions de directeur adjoint de l'École de la liste civile, aujourd'hui supprimée. Il a déjà publié quelques plaquettes du même genre, une *Réfutation*, *L'Islamisme en Chine*, *Le Qoran et la Constitution*. Le problème auquel il s'attaque aujourd'hui est un des plus difficiles parmi ceux que la sagacité des dirigeants actuels de l'Empire ottoman est tenue de résoudre : problème que le siècle passé a laissé sans solution, malgré les bonnes paroles et les belles promesses des divers *Khatt-i humâyoûn* : l'égalité des musulmans et des adeptes des autres religions. Comment un non-musulman, partisan d'une religion effacée et détruite par la révélation du Livre sacré, par conséquent un obstiné qui se refuse à admettre une vérité claire comme le jour, de plus, en Turquie, un vaincu, un tributaire, pourrait-il être l'égal d'un musulman? C'est ce que la conscience des sectateurs du Prophète s'est jusqu'aujourd'hui refusée à admettre; c'est pourtant l'idée qu'il s'agit d'y faire pénétrer, sous peine, pour les velléités libérales de la Turquie, de rester lettre morte.

Il y a mille trois cent et tant d'années (p. 7) que le Qorân a établi les bases de la civilisation sur l'égalité, la souveraineté du peuple, le régime constitutionnel, et considéré, au point de vue du droit, le musulman, le chrétien et le mazdéen comme égaux. Or le droit musulman interdit toute injure adressée aux tributaires (p. 20); un musulman qui insultera et calomniera son compatriote non-musulman sera puni, à la résurrection, par des coups de lanières de feu. Les états musulmans ont progressé (p. 43) tant qu'ils sont restés fidèles aux règles de justice posées par la loi islamique; ils ont décliné dès qu'ils s'en sont détournés. Les Ottomans ont vu leur État fleurir tant qu'ils ont vécu sous le régime constitutionnel مشروطیت, c'est-à-dire jusqu'en l'an 1003 de l'hégire (1595, allusion aux malheurs de l'empire sous Moḥammed III). La petite brochure d''Abd-ul-'Azìz est un plaidoyer, non un traité d'histoire du droit : nous aurions mauvaise grâce à relever les nombreuses inexactitudes dont elle fourmille. Elle nous fournit au moins un document intéressant, publié *in extenso* à titre de pièce justificative : c'est une circulaire du

chéïkh-ul-islam, adressée à tous les juges canoniques de l'empire, cadis, muftis, naïbs, en date du 10 août v. st. 1325 (23 août 1909), et établissant, par des textes tirés du Qorân et de la *Sonna*, que les non-musulmans doivent être traités par les musulmans sur un pied d'égalité.

Un résumé de la thèse est donné p. 47 : «Il est du devoir de tout musulman de sauvegarder la justice et l'égalité, d'avoir égard aux droits des non-musulmans et des divers éléments [composant la société], et par là d'employer son zèle à accroître l'union et d'augmenter ses efforts et son activité conformément aux exigences du temps et du milieu محيط.»

A propos de ce dernier mot, il est très amusant de voir comment on a traduit du français une foule d'expressions de la langue politique qui, pour nous être familières, ne laissent pas que d'avoir un aspect assez inattendu sous le couvert de la langue arabe. Encore un des bienfaits de la «Révolution bénie انقلاب مبارك»; elle doit faire, non seulement le bonheur des Ottomans, mais encore celui de l'Europe, où le «concert des puissances» آهنك دول répond à ses «intérêts sociaux et économiques» اجتماعي واقتصادي منفعتلر.

Cl. Huart.

---

Dr. Hans Untersweg. *Michael Jan de Goeje, 1836-1909.* — Graz, Leuschner et Lubensky, 1909 : in-8°, 38 pages.

On sait quelle perte sensible a faite le monde des arabisants dans la personne de l'éminent professeur à l'Université de Leyde, M. J. de Goeje : les lecteurs du *Journal* ont été renseignés abondamment sur le rôle qu'il a joué, par ses publications empreintes de la plus profonde sincérité et pleines d'une science abondante et sûre, dans le développement des études orientales en Europe. M. Untersweg n'a pas voulu laisser partir de ce monde l'illustre interprète du legs de Warner sans lui consacrer une biographie complète, terminée par une liste bibliographique de ses œuvres, livres et mémoires, qui ne comprend pas moins de soixante-douze numéros, plus un relevé des articles critiques parus dans diverses revues, et notamment ici même, rendant compte d'une grande partie des publications consacrées aux études arabes : on y constate cinquante-cinq ouvrages analysés, et l'on sait avec quel soin, quelle conscience ce travail a été accompli par ce bon ouvrier. On y a joint le relevé des mémoires insérés dans le *Feestbundel* publié en 1891. Dans cette dernière liste, p. 38, l. 8, *arragûn* est une faute d'impression pour *arragim*.

Comme le fait justement remarquer M. Untersweg, les travaux de

prédilection de M. J. de Goeje ont porté surtout sur l'histoire et la géographie: en effet, des publications considérables comme les *Annales* de Tabarî et la *Bibliotheca geographorum arabicorum* sont plus qu'il n'en faut pour assurer à un savant la reconnaissance éternelle de ceux qui emploieront ses œuvres comme instruments de l'édification future de l'histoire de l'Orient musulman dans le haut moyen âge. Mais si l'on considère qu'à côté de ces entreprises colossales et sans leur nuire, le regretté arabisant a élucidé une foule de questions dans un nombre considérable de mémoires, on restera stupéfait d'une pareille activité scientifique, et on l'admirera, ne pouvant l'égaler.

Cl. Huart.

---

Abû'l-Mahâsin ibn Taghrî Birdî's Annals, entitled *an-Nujûm az-Zâhirâ fî mulûk Misr wal-kâhirâ*, ed. by William Popper. — Berkeley, University Press, 1909; 1 vol. gr. in-8°, iv-128 pages.

L'Université de Californie a entrepris une série de publications consacrées à la philologie sémitique, et au début du second volume, M. William Popper a eu l'idée heureuse de continuer l'édition de l'histoire d'Égypte d'Abou'l-Mahâsin Ibn-Taghri-birdi, intitulée *En-Nodjoûm ez-Zâhira* (non *Zâhirâ*), commencée jadis par Juynboll et Matthes et interrompue avec la première partie du second volume. La pagination arabe, qui va de la page 495 à la page 622, continue celle de l'édition de Leyde. La publication sera achevée en six volumes. L'on sait que cette histoire de l'Égypte musulmane s'étend depuis la conquête jusqu'à l'année de l'hégire 872 (1467), deux ans avant la mort de l'auteur; le présent fascicule embrasse les règnes des deux khalifes fatimites el-'Azîz Nazâr et el-Hâkem. Un glossaire et un index des noms propres figureront à la fin du second volume. Les manuscrits utilisés pour l'établissement du texte sont les quatre de la Bibliothèque nationale et un de Berlin. Ainsi que le reconnaît M. Popper, c'est Hartwig Derenbourg qui lui a donné l'idée de la présente publication.

Bien que MM. Nöldeke et Gottheil aient revu les épreuves, il s'est glissé dans l'impression un certain nombre de fautes typographiques qui sont relevées à la page iv de la préface. Il en resté encore un bon nombre d'autres, dont voici quelques-unes : P. 14, l. 17, جمادى الاولى le *techdîd* est de trop. — P. 18, l. 15, la leçon de D (ms. de Paris 1774) النصراباذى est préférable à celle qui a été adoptée dans le texte النصرباذى, car le quartier de Néïsâboûr, d'où est dérivé l'ethnique en question, s'appelle Naçr-âbâdh (cf. Yâqoût): ce que dit Ibn Taghri-birdi du suffixe

*bád* (*sic*) ne prouve que son ignorance de la langue persane. — P. 19, l. 2, شاه نار, nom de la fille du Bouïde Bakhtyâr 'Izz-ed-daula, est plutôt شاه ناز «caresse du roi» comme l'indiquent trois manuscrits de Paris, cotés B, C et D. — *Ibid.*, l. 7, عاشر, lire : عاش. — P. 25, l. 15, هروب doit être pour حروب «il eut à guerroyer contre les Bouïdes». — P. 28, l. 1, lire : من الجانبين, et l. 2, lire : كثيرة. — P. 31, l. 2, lire : وكلّ ما يحتاج. — P. 32, l. 6, كُلّ, lire : كَلّ.

Le passage du Qorân, cité p. 32, l. 7, est sourate LXIX, v. 28-29. On le trouve sur les monuments funéraires, notamment dans le mausolée d''Izz-eddîn Kéï-Kâoûs Ier, sultan seldjouqide de Roûm, à Siwâs (Huart, *Epigraphie arabe*, p. 88, n° 64).

P. 40, l. 1, ببلدةفارس: deux manuscrits lisent ببلده فارس «dans son pays (celui dont il porte le surnom ethnique), le Fârs»; l. 2, منزلته, lire : منزلته; l. 3, فى العربية, lire : فى العربية; l. 13, قسطنطينيّة a un point de trop sur la quatrième lettre. — P. 61, l. 1, الروذبادى doit être corrigé en الروذبارى; l. 3, الذبى, lire : الذيبى. — P. 63, l. 8, زخل, lire : زُحَل. — P. 64, l. 21, ذا خل, lire : داخل. — P. 70, l. 10, يبيع المخطورات, lire : المحظورات «il autorisait les choses défendues». — P. 109, l. 13, بوحدنيته, lire : بوحدانيته. — P. 112, l. 7, lire probablement : الخُرّى. — P. 126, l. 14, الايتام, lire : الأيتام. — P. 126, l. 13, توق, lire : توقّ.

Les Annales d'Ibn-Taghri-birdi sont en général assez sèches et ont assez souvent l'apparence d'un simple obituaire; néanmoins, on doit savoir gré à M. W. Popper d'avoir entrepris la tâche ingrate de continuer l'œuvre si malencontreusement interrompue de Juynboll et Matthes. C'est un ouvrage indispensable aux historiens de l'Égypte musulmane, qui pourra offrir en outre d'utiles points de comparaison avec les annales du khalifat abbasside.

Cl. Huart.

---

Ibn-Muhanna. *El-kitab fî-l-lougat et-turkiye*, traité sur la langue turque, en arabe. — Publié par la revue *Türk Derneyi* de Constantinople.

Il paraît depuis quelques mois à Constantinople[1] une revue *Türk Derneyi*, organe d'une association portant le même nom, lequel signifie «société turque». Le Dernek qui a préféré se donner ce titre, puisé dans le fonds national du langage, plutôt que d'avoir recours au mot arabe consacré de *Djem'iyet*, marque ainsi d'une façon concise le but fort

[1] C'est l'un des bienfaisants résultats de la liberté plus grande accordée à la presse ottomane depuis la révolution de juillet 1908.

intéressant qu'il se propose : «turciser» le turc, l'épurer autant que possible d'éléments adventices étrangers (arabes ou persans), donner l'essor aux études turques en Turquie, on pourrait dire : les y créer, tâcher enfin de propager le même mouvement chez les congénères de l'Asie centrale. Les sympathies du monde orientaliste seront certainement toutes acquises à la tâche courageusement[1] entreprise par des savants turcs tels que Nedjib Asim[2], Veled Celebi[3], etc.

Le porte-voix de la nouvelle association, la revue *Türk Derneyi*, contiendra à la fin de chaque numéro, après les articles courants, quelques pages d'une publication plus importante. C'est ainsi que paraît, par bribes, le livre dont nous avons donné ci-dessus le titre.

Ce titre est intéressant par lui-même, car il semble nous révéler le nom de l'auteur que M. Mélioranski aurait tant voulu connaître pour déterminer la date de l'ouvrage en question. Comme il s'agit, en effet, d'un document devant servir à l'histoire de la langue turque, on saisit sans peine l'importance d'une indication chronologique précise permettant de lui assigner son rang dans la série des publications du même genre dont la liste s'allongera, espérons-le, à la faveur de quelque heureuse découverte[4].

Le Dernek annonce une préface destinée à paraître en fin de publication. Nous l'attendrons avec impatience, car c'est en elle que résidera l'intérêt principal de la publication, disons : l'intérêt unique, le texte lui-même ayant été déjà édité par les soins consciencieux et avertis, de M. Mélioranski[5].

(1) Non seulement les Turcs «vieux jeu», mais souvent aussi certains libéraux s'opposent à la régénération de la langue dans un sens national.

(2) Nedjib Asim Bey, qui enseigne notre langue à l'École militaire de Pancaldi, a vulgarisé en Turquie les travaux linguistiques et historiques concernant son pays qui ont paru dans ces dernières années en Europe. La revue orientale de Budapest, le *Keleti Szemle*, l'a eu pour collaborateur sous le pseudonyme de Balqanoglou.

(3) Cheikh des derviches tourneurs de Péra (Constantinople). Ce tekké, où est enterré le comte de Bonneval, est connu de tous les touristes. Veled Celebi consacre ses loisirs à l'étude de l'ancien turc.

(4) Nous possédons déjà, dans cet ordre d'idées, l'intéressant ouvrage d'Aboû Hayyân, ainsi que le glossaire turco-arabe publié par M. Houtsma. MM. Huart et Barbier de Meynard y ont consacré des notices dans le *Journal asiatique*. M. Lucien Bouvat a donné une analyse du premier de ces ouvrages dans les Actes du XIVe Congrès international des Orientalistes.

(5) *Арабъ филологъ о турецкомъ языкѣ* «Traité sur la langue turque par un philologue arabe», Saint-Pétersbourg, 1900 (Publications de la Faculté

Une note de l'édition du Dernek indique qu'on disposait de deux exemplaires du manuscrit. Comme les variantes n'ont pas été données, il faut supposer que les deux versions étaient identiques à moins qu'on ait voulu procéder par interprétation, en combinant les deux textes. (Les variantes, cependant, n'auraient pas été inutiles.) Les textes dont disposait M. Mélioranski laissaient, en effet, à désirer. Il suffit de lire l'un d'eux, celui par exemple que nous possédons à la Bibliothèque nationale[1], pour se rendre compte qu'il a été écrit sous la dictée; d'où l'orthographe fantaisiste des mots turcs cités, fantaisiste au point de ne pas tenir parfois compte de la règle à l'appui de laquelle l'exemple était précisément donné.

Ajoutons enfin que des fautes d'impression, en grande quantité, attendent un erratum[2].

J. Deny.

---

Radspieler (Alfred). *Le parfait Turc, Guide méthodique pour apprendre à parler, à écrire et à lire correctement la langue turque vulgaire sans professeur.* — Leipzig, Gustave Engel (1910); 194 pages in-16.

Nous ne possédons pas de bonne grammaire turque écrite dans notre langue. C'est probablement pour combler cette lacune que M. Radspieler a réédité en français, dans la *Gray's Collection praktischer Sprachführer,* son manuel *Der perfekte Türke.* Cet ouvrage a pour but essentiel l'enseignement pratique de la langue turque usuelle (l'auteur dit : vulgaire «qaba türkče»). La préface spécifie qu'il s'agit d'«une grammaire complète et qui, malgré tout, s'abstient de tout étalage d'érudition».

orientale). L'ouvrage contient le texte arabe (85 pages) collationné sur plusieurs manuscrits, le glossaire de l'original reclassé systématiquement, la traduction russe du texte (43 pages), et une introduction très documentée et intéressante de LXXXIV pages où tout l'ouvrage se trouve pour ainsi dire revisé. Le titre complet est : كتاب ترجمان فارسى و تركى و مغولى. M. Mélioranski, comme le Dernek, n'a publié que la seconde partie relative à la langue turque, se réservant de faire paraître celle qui concerne le mogol. L'édition si importante de M. Mélioranski semble avoir passé inaperçue en France.

(1) Ancien fonds turc, n° 208, qui ne contient également que la partie turque.

(2) Au moment de corriger les épreuves du présent compte rendu, je reçois le récent ouvrage de M. Martin Hartmann, *Unpolitische Briefe aus der Türkei* (Leipzig, Haupt, 1910), où je lis à la page 201, à propos de la même publication : «*nach mündlicher Mitteilung hat man es mit der Arbeit des von Melioranski edierten Arab Filolog zu tun*».

Nous ne chicanerons pas M. Radspieler sur les nombreuses fautes de français dont est émaillé son ouvrage. Sa qualité d'étranger l'excuse suffisamment, sans compter que c'est du turc et non du français que nous serions tentés de lui demander. Malheureusement sur le terrain de l'osmanli également *Le parfait Turc* a besoin d'une grande indulgence : nous sommes obligé de l'avouer, quelque intimidant que puisse paraître le libellé même du titre adopté par le manuel.

La grammaire turque en français reste à faire.

Les défauts du *Parfait Turc* sont de deux sortes : méthode vieillie, inexactitudes.

Sur le premier point, M. Radspieler est solidaire de bon nombre des grammairiens qui l'ont précédé. Il serait trop long de faire ici leur procès. Bornons-nous à indiquer que, de même qu'on a eu longtemps l'habitude d'écrire des grammaires françaises comme s'il s'agissait du latin, de même on est coutumier de rédiger les grammaires turques comme s'il était question de la langue française. Le cas est d'autant plus grave qu'on transporte dans le domaine de l'ouralo-altaïque les habitudes de l'indo-européen. Il ne faut point s'étonner si rien de bon ne peut résulter de l'alliance forcée de ces deux types de langage essentiellement hétérogènes. C'est ainsi qu'on constitue, notamment pour le verbe, des paradigmes dans lesquels il est impossible à un débutant de se reconnaître. Le verbe turc étouffe dans le cadre par temps et par modes calqué sur les grammaires françaises[1]. M. Radspieler, moins que quiconque n'a su éviter cet écueil.

C'est encore pis quand il s'agit de l'emploi syntaxique de certaines de ces formes si mal classées. Comme il n'y a absolument rien de correspondant dans notre syntaxe (le turc ne dispose pas de conjonctions : différence capitale qu'on oublie trop souvent), pour se tirer d'affaire on a recours à un moyen bien simple : on s'abstient d'expliquer.

Quant aux grammaires turques publiées par les nationaux eux-mêmes, c'est le même défaut, quoique orienté dans une direction encore plus dangereuse. Là, le turc est traité non plus comme une langue indo-européenne, mais comme un idiome sémitique, nous voulons dire comme l'arabe. On est tombé ainsi dans la manière scolastique et raide des

[1] Le verbe turc est assez bien exposé dans le bon manuel de M. Jehlitschka, *Türkische Konversations-Grammatik*, Heidelberg, Groos, 1895. Les grammairiens osmanlis indigènes présentent leur conjugaison sous un aspect assez logique également. C'est la meilleure partie de leurs travaux.

manuels de l'Orient musulman; traité de la sorte l'osmanli prend un aspect étriqué, écourté, méconnaissable[1].

La seule grammaire, du moins à notre connaissance, qui ait essayé de traiter le turc sans idées préconçues ni parti pris, de le saisir, pour ainsi dire, sur le vif, c'est la grammaire de la langue turque de l'Altaï publiée en russe par la Mission orthodoxe de l'Altaï[2]. Elle ne concerne donc pas l'osmanli. M. Mélioranski s'est inspiré, avec plus de précision scientifique, du même procédé pour le kirghiz[3].

On a pu se rendre compte que, des critiques d'ordre général formulées ci-dessus, une certaine quote-part seulement devrait revenir à M. Radspieler.

Malheureusement nous sommes obligé de parler aussi des défauts plus nettement particuliers au *Parfait Turc* : les inexactitudes et les erreurs.

Bornons-nous à indiquer les principales :

P. 7, l. 3. Après les mots «devant *e* et *i*», ajouter : *ö* et *ü*.

P. 13 à 18. Paradigmes de la déclinaison. Ils sont inutilisables : l'auteur ne donne pas ceux des substantifs ayant pour dernière voyelle *ö*, *e*, *y* et *o*. Comme la loi de l'harmonie vocalique les concernant n'est pas formulée, le débutant se trouve devant une difficulté insoluble, s'il est «sans professeur».

P. 28, l. 9. «*nemèèe* (lire : *nemèġe*), en allemand». Il faut dire *almanġa*.

P. 31. «*saad*, heure»; lire : *saat*.

[1] Le plus curieux c'est que les deux systèmes, l'européen et l'oriental, se sont ignorés de parti pris jusqu'à une date toute récente. Citons comme tentatives intéressantes de rapprochement, de notre part, le livre publié par le Frère Eustache Louis de la Doctrine chrétienne sous la signature F. E. L. (*Grammaire complete de la langue turque comprenant les trois éléments turc, persan, arabe*, Constantinople, Ahmed Ihsan, 1907), et de la part des Turcs celle de Husein Djahid, le déjà célèbre directeur du *Tanïn* (*Türkèe sarf u nahv*, Constantinople, Ahmed Ihsan, 1324). Chacun de ces deux livres a ses mérites et constitue en quelque sorte une innovation.

[2] On pourra y puiser des renseignements utiles. Elle reste bonne malgré l'ancienneté de la date de sa publication : Cazan, 1869.

[3] *Précis de grammaire de la langue kazak kirghiz* (en russe), Saint-Pétersbourg. Première partie : *Phonétique et morphologie*, 1894 (72 pages). Deuxième partie : *Syntaxe*, 1897 (92 pages).

P. 42, l. 12. «*kjölü*, paysan»; lire : *kjöjlü*.

P. 62 *in fine*. «Si cependant, le radical est terminé par l'une des consonnes *-l*, *-n*, *-r*, on ajoute la syllabe *-yr* (*ür*, *ur*, *ir*)[1].» Cette règle ne concerne qu'une dizaine de verbes formant exception. Tous les autres comportant les consonnes finales en question prennent *ar* (*er*) : *čal-ar*, *sor-ar*, *sal-ar*, *sar-ar*, *qyl-ar*, *qyr-ar*, *bur-ar*, etc.

P. 72. «Futur antérieur.» Il n'en existe pas en turc.

P. 73. «Subjonctif»; lire : «conditionnel». Tout le paragraphe 88 est d'une regrettable complication.

P. 74. «شايت»; lire : شايد.

P. 78. Je ne puis me rendre compte par quel mécanisme la forme *ser-sem* a pu recevoir le nom de «aoriste de l'optatif». Elle n'a rien de l'aoriste, ni rien de l'optatif.

P. 95. «Le génitif sert souvent à marquer le temps, les saisons, etc., *jazyn*, en été; *qyšyn*, en hiver.» Lire : le génitif ne sert jamais à marquer... Les exemples cités ne sont pas des génitifs.

P. 99. «*āï*, chasse; *wād*, lune». Lire : «*av*, chasse; *aj*, lune»; *va'd* signifie promesse.

P. 102. «صتة»; lire : صنة, mot arabe, par conséquent ne comportant pas comme les mots turcs de licences orthographiques.

*Ibid.* «سپاس *sipas*, prière, oraison»; lire : louange.

P. 105. «ح doit être suivie de la voyelle dure *y*»; lire : ...la voyelle douce *i*.

P. 110, قاف ايله پلاو اولماز; p. 111, *Qaf ile pilaw olmaz*; p. 112, Qaf, parole et la lettre ق. Lire : لاف ايله پلاو اولماز; *Laf ile pilaw olmaz* «Laf, parole». On dit dans le même sens : *söz ile pilav pišse dag qadar jagy benden olsun*.

J. Deny.

---

*Corpus Scriptorum Orientalium*. — *Scriptores Coptici*. — *Sinuthii archimandritae vitae et opera omnia* edidit Johannes Leipoldt, adjuvante W. E. Crum.

Cette publication, qui doit pénétrer dans des milieux où d'autres ne pénétreraient pas, est la bienvenue, et je lui souhaite un grand succès.

[1] Au deuxième présent d'après la terminologie de l'auteur.

Elle appelle cependant sur des points de détail, et sur certaines règles de la méthode qu'a suivie l'auteur, quelques considérations que je vais faire aussi brièvement que possible.

A la page 10 des *Œuvres de Schenoudi*, n° 47, l'auteur dit : «A = Codex Oxoniensis. 21, fol. 4-7, sine paginarum notis. Legimus tamen, fol. 6, verso, in margine interiori. ⲑ̄ : fol. 7. recto in margine interiori ī (quae Amélineau, *Œuvres de Schenoudi*, I, 1, pag. xcvi, de numeris foliorum hujus codicis dicit, falsa sunt).» Le jugement est bref. Or voici ce que je dis : «Ces (sept) feuillets faisaient partie des fragments appartenant à *Woïde*, et portaient le numéro 15 : ils portent maintenant la cote suivante : *b*. A. fr. 21, fol. 10-16. Ces sept feuillets qui se suivent sont remarquables sous ce rapport : ils ne sont que foliotés et non paginés : le premier porte la lettre ⲁ̄ au recto et le dernier la lettre ī également au recto.» Ma copie porte bien fol. ⲁ̄, recto, etc. : mais cependant il se pourrait que je me sois trompé et que la première lettre ⲑ̄ de M. Leipoldt indique la fin d'un cahier et la seconde ī le commencement du cahier suivant. Si les feuillets eussent été liés ensemble, il serait facile de savoir laquelle des deux interprétations est la bonne ; malheureusement ils ont été détachés. Il reste toutefois un moyen de le savoir : les Coptes avaient l'habitude de paginer à l'angle de droite pour le recto du feuillet et à l'angle de gauche pour le verso, de façon que les deux paginations se recouvrissent ; pour indiquer le cahier, c'était le contraire : à la fin du cahier ils mettaient la numérotation à droite du verso et indiquaient le numéro du cahier suivant à gauche du recto, de façon à ce que les deux numéros se regardassent.

Voici un autre cas où la manière de M. Leipoldt se précise encore davantage. A la page 218 de son fascicule, n° 47, note 7, il écrit : «ⲗⲟⲅⲟⲩ ⲏ = «sermo octavus», non autem «sermo octo»; id quod Amélineau, *Œuvres de Schenoudi*, I, 1, pag. xcvii, nescire videtur.» Or voici ce que j'ai écrit à la ligne 22 : «Par un curieux hasard, ce discours est coté le huitième de Schenoudi : ⲥⲛⲟⲩⲟⲓⲟⲩ ⲗⲟⲅⲟⲩ ⲏ̄, ou le premier des huit discours de Schenoudi, et il commence le manuscrit car le feuillet est paginé ⲁ̄-ⲃ̄.» Je voudrais bien savoir quelle différence M. Leipoldt met entre *sermo octavus* et le huitième discours de Schenoudi. Il est vrai que, par acquit de conscience, j'ai ajouté qu'il y avait une autre interprétation possible, car on rencontre, en effet, un certain nombre de discours de Schenoudi réunis en nombre variable, mais que les moines savaient distinguer par le chiffre qui était accolé au titre. Il semble donc que la bonne foi la plus élémentaire aurait dû engager M. Leipoldt à citer la première partie de ma phrase, comme il a transcrit

la seconde : mais s'il l'eût fait, il n'eût pas pu écrire : *id quod Amélineau nescire videtur,* et il tenait à l'écrire.

Dans une autre note, la dixième, de cette même page, à propos de la note marginale ⲭⲟⲓⲁϩⲕ ⲗ̄ . . . ⲙⲡⲉⲛⲉⲓ. . . ajoutée au bas de la page, il dit : «Amélineau, *l. c*, haec adnotat : «Il est probable qu'il «faut compléter : le 30 khoiakh, discours de notre père Schenoudi.» Hoc falsum est : notae enim margini inferiori codicum Saïdicarum adiectae nunquam auctorem indicant.» Cependant, à la marge inférieure de la page ⲥ̀ⲙⲃ̄ du manuscrit CXCIV de Naples, on lit en toutes lettres : ⲕ̄ⲕ̄. ⲉϫⲙ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ «22. Sur notre père apa Schenoudi.» Or, dans cette page comme dans les précédentes, il n'est pas question de Schenoudi, autrement que comme auteur de discours qu'il dit avoir été prononcés devant le préfet Héraklamon. Voilà donc bien un exemple de nom d'auteur à la marge. Je sais fort bien que, le plus souvent, ces notes marginales sont des notes privées destinées à faire retrouver un passage pour les leçons liturgiques ; mais je sais aussi que ces notes sont quelquefois et même le plus souvent écrites dans les colonnes du manuscrit, quoique d'une écriture différente et cursive. Ainsi dans un fragment qui se trouve à la *Bibliothèque nationale,* on lit : ϩⲟⲙⲟⲓⲱ ⲓ̀ⲇ̄ ⲙⲡϣⲁ ⲛⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲙⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲥⲓⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲩ ⲗⲟⲅⲟⲩ, c'est-à-dire : «Semblablement le 14ᵉ de la fête de la Résurrection de Notre-Seigneur, extrait d'un discours de Schenoudi.» Les mots ⲓ̀ⲇ̄ ⲙⲡϣⲁ, etc., répondent à ⲭⲟⲓⲁϩⲕ ⲗ̄, et dès lors, pourquoi ce qui restait n'aurait-il pas répondu à «discours de notre père Schenoudi»? Je me le demande. La même note que je discute me fournit une preuve irréfutable que M. Leipoldt s'est trompé. Il écrit : «Post ⲉⲓⲱⲧ nomen sancti cujusdam excidit, fortasse Sabini martyris ; cf. Pleyte-Boeser, *l. c.*, p. 185-186, ubi legimus hunc sermonem Sinuthii die festo Sabini recitatum esse.» J'avoue que ce mot de Sabinus m'a laissé rêveur. Comme il s'agit du 30 khoiakh et que nous possédons les martyrologes des églises coptes, il est facile de vérifier. Pour ma part j'en possède quatre : celui de Paris, celui du Vatican, un que j'ai fait copier au monastère de Moharraq, près d'Asiout où Schenoudi avait un couvent, et le dernier, le plus précieux de tous, celui de Neggadeh. Aucun ne mentionne Sabinus. Je suis loin de nier que ce Sabinus ait été martyr et qu'on ait lu à sa fête le sermon de Schenoudi en question : cela est fort possible ; mais je dis que si Sabinus a été martyr, les moines du monastère de Schenoudi ne l'ont point appelé *notre père,* nom qu'ils réservaient pour les grands moines ou cénobites : ils lui ont donné une autre appellation comme le *saint martyr.* Par conséquent, s'il y avait ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ à la marge du manuscrit, comme je le

crois, ce mot se rapportait soit à Schenoudi, soit à Begoul, l'oncle de Schenoudi et le fondateur du *monastère blanc*, car, s'il s'agissait d'un saint étranger à leur monastère, soit Pakhôme, soit Macaire, soit Antoine, ils auraient ajouté son nom à *notre père*. Par conséquent, ici encore, M. Leipoldt s'est trop avancé. Mais il y a mieux : le fragment de la *Bibliothèque nationale*, $130^{5}$, fol. 77, met ces mots dans le texte, et dès lors rien n'empêche que, comme dans le manuscrit liturgique de la même bibliothèque, le nom de l'auteur n'ait été compris dans la note marginale, puisque cette même note marginale se trouvait dans le corps d'un autre manuscrit et que les notes liturgiques mises dans le corps du manuscrit pouvaient contenir le nom de l'auteur.

Ce sont là points de détail; mais il y a des questions de principes qui sont autrement importantes. Tout d'abord, la question des manuscrits. Il arrive très souvent que le même morceau se trouve dans plusieurs manuscrits qui sont à Naples, à Paris, au Caire et à Londres, ou même dans des collections privées. Ces manuscrits diffèrent souvent entre eux, non seulement par l'orthographe qui n'était guère fixée, mais encore par des leçons plus ou moins importantes. Quand il y a deux ou plusieurs manuscrits du même morceau, il semble bien que la saine méthode soit de donner le texte d'un manuscrit qu'on prend pour type en renvoyant au bas des pages les variantes que présentent les autres manuscrits de la même œuvre. Le contraire de la saine méthode est d'amalgamer dans un même texte, qui n'est celui d'aucun manuscrit, les leçons qu'on préfère et de les donner comme le texte critique. Pour moi j'ai suivi la première méthode que je crois bonne: M. Leipoldt a choisi la seconde, ce qui l'a conduit à d'étranges méprises. Je ne saurais aucunement avoir l'intention de relever ici tous les passages où il a employé cette méthode que je crois mauvaise : il me faudrait tout un cahier de ce journal pour mener la chose à bonne fin: je veux me contenter de prendre un morceau typique et de le montrer avec évidence. Je prendrai donc le morceau que M. Leipoldt m'accuse d'avoir publié *neglegentissime* : c'est le numéro 16 de son édition. Ce morceau nous est parvenu en deux exemplaires : 1° dans le manuscrit 186 du musée de Naples, et 2° dans un feuillet de notre *Bibliothèque nationale*, manuscrit $130^{4}$, folio 156. Comme ce feuillet ne contient qu'un assez court fragment et que ce fragment faisait partie d'un recueil de *Morceaux choisis* des œuvres de Schenoudi, il semblerait que le manuscrit de Naples fût tout indiqué pour servir de manuscrit type. Tout d'abord, au moins pour les deux premières lignes, telle paraît avoir été l'intention de l'éditeur, car il a noté que B écrivait ⲛⲧⲁⲙⲙⲁⲓⲧⲉⲩⲉ pour ⲛⲧⲁⲛ-

ⲡⲁⲓⲁⲉⲩⲉ; mais dès la troisième ligne il écrit ⲛⲧⲱⲃⲉ, leçon de B, quand A écrit simplement ⲧⲱⲃⲉ. Il y a ainsi 27 mélanges des deux textes, sans la moindre raison justifiant ces mélanges. Quelques-uns d'entre eux ont une grande importance, ainsi qu'on va le voir. Dans le morceau en litige il est question de moines que Schenoudi avait fait enchaîner et qu'il se préparait à chasser de son couvent : «Levé de bon matin, il faisait les cent pas, indécis, et priait le Seigneur de lui faire savoir s'il devait laisser les moines prévaricateurs dans le couvent ou les chasser. Alors un magistrat pénétra par la porte et Schenoudi se précipita sur lui, le saisit à la gorge, etc.» Le manuscrit de Naples porte ⲉⲛⲛⲁⲕⲣⲓⲛⲉ, qui est un participe futur, lequel doit se traduire : *alors que nous étions sur le point de juger*. M. Leipoldt, sur la foi du fragment de la Bibliothèque nationale a mis la leçon ⲉⲁⲛⲕⲣⲓⲛⲉ, qui est un participe passé devant se traduire par : *alors que nous avions déjà jugé*. Ce participe passé est en parfaite opposition avec ce qui suit : puisque Schenoudi priait Dieu de l'éclairer sur ce qu'il devait faire, c'est que sa résolution n'était pas encore si fermement prise qu'elle fût irrévocable; par conséquent la leçon critique adoptée par M. Leipoldt est en complète contradiction avec ce que demande la logique.

En publiant ce fragment, j'ai suivi les lectures de Zoëga, notre ancêtre et maître à tous, et je n'ai pas cru devoir changer ses lectures comme l'a fait M. Leipoldt. Dans le passage qui m'occupe, comme Zoëga, j'ai imprimé : ϩⲙ ⲡⲧⲣⲁ ⲁⲝⲓⲱⲙⲁ «pendant que je priais»: M. Leipoldt, sur la foi du fragment B, a mis : ϩⲙ ⲡⲧⲣⲁⲁⲝⲓⲟⲩ, et la leçon est bonne: mais il indique pour le manuscrit de Naples la lecture (ϩ)ⲙ ⲡⲧⲣⲁⲁⲝⲓ(ⲟⲩ). Je crois qu'il se trompe : Zoëga avait les manuscrits à sa disposition, il n'a indiqué aucune lacune pour ce passage, tandis que trois mots plus loin, il indique parfaitement qu'il a suppléé une lettre qui n'existait plus au manuscrit : (ⲙ)ⲡⲧⲏⲣϥ. Or, il y a plus d'un siècle qu'on a publié le résultat des études de Zoëga; les manuscrits se sont endommagés pendant ce temps, j'en sais quelque chose et M. Leipoldt doit le savoir aussi; certaines lettres ont disparu, soit que l'encre fût mauvaise, soit que le parchemin soit tombé en petits éclats. S'il y a vraiment une lacune, pourquoi supposer que Zoëga a mal lu ce qu'il y avait dans cette lacune? Je n'en vois aucune raison, car le manuscrit n'est pas difficile à lire. J'ai donc suivi les lectures de Zoëga et mon texte concorde avec le sien sauf pour un mot : ⲁⲓⲛⲁⲩ «j'ai vu» où j'ai imprimé : ⲉⲓⲛⲁⲩ. J'ai eu tort.

Le défaut de critique n'apparaît pas seulement dans les textes de M. Leipoldt, il se montre surtout avec éclat dans la manière dont sont

disposés les morceaux qui composent son édition et jusque dans les titres qu'il leur donne, dans la manière dont il semble les comprendre. Ainsi, à son n° 47, il met pour titre : *De indicio finali*, et ce titre correspond sans doute parfaitement au titre copte que voici : ⲟⲩⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲡⲉϥⲃⲓⲟⲥ ⲁϫⲛ ⲧⲱⲗⲙ ⲛϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ⲛⲉⲧϩⲛ ⲧⲙⲛⲧⲟⲩⲏⲏⲃ ⲙⲛ ⲧⲙⲛⲧⲙⲟⲛⲁⲭⲟⲥ, c'est-à-dire : «Discours pour faire que chacun garde sa vie sans tâche, surtout ceux qui sont dans la prêtrise et le monachisme.» Les Coptes savaient apparemment ce qu'ils voulaient dire et ce qu'ils disaient : alors pourquoi changer le titre qu'ils avaient mis à ce discours? Pourquoi surtout séparer les morceaux publiés de ceux qui les accompagnaient dans le manuscrit original? Pourquoi leur donner telle ou telle place? Quelle raison M. Leipoldt a-t-il de leur attribuer tel ou tel numéro?

Dans un autre morceau, le 45, le titre que M. Leipoldt lui impose est : *De rebus celestibus et terrestribus*, et au n° 46 ce même morceau, remarquable par les fantaisies que s'est permises le scribe, est republié tout entier sous ce nouveau titre : *De ecclesiarum sanctitate*, ce qui convient beaucoup mieux, car des choses célestes et terrestres il n'est aucunement question, quoique les mots s'y trouvent bien, mais ces choses sont nommées : ce sont les lampes, l'huile, les lanternes pour les choses terrestres, les lampes et l'huile pour les choses célestes! D'ailleurs, à quoi bon répéter à deux pages de distance un même morceau, surtout un morceau aussi défectueux que le n° 45?

Je veux encore citer le n° 18 de l'édition de M. Leipoldt. Ce morceau a pour titre : *Ad philosophum gentilem*, et ce titre répond au titre copte que voici : ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛⲧⲁ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲙⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ϫⲟⲟϥ ⲛⲧⲉⲣⲉ ⲟⲩⲫⲓⲗⲟⲥⲟⲫⲟⲥ ⲛϩⲁⲗⲗⲏⲛ ⲉⲓ ϣⲁⲣⲟϥ ⲉⲁϥⲉⲓ ⲛⲁϥ ⲛϩⲉⲛ ⲕⲉⲥⲟⲡ ⲉϥⲥⲟⲟⲩⲛ ⲇⲉ ⲙⲙⲟϥ ϫⲉ ⲙⲡⲉϥⲙⲉⲉⲩⲉ ⲥⲟⲩⲧⲱⲛ ⲁⲛ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲁϩ ⲇⲉ ϩⲛ ⲛⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲧϩⲙⲟⲟⲥ ϩⲁϩⲧⲏϥ ⲙⲛ ⲛⲣⲙⲙⲁⲟ ⲉⲩⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲁⲩⲕⲱⲙϣ ⲛⲥⲁ ⲡⲁⲓ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲛⲧⲉⲣⲉϥⲉⲓ ⲉⲥⲱⲧⲙ ⲉⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲁϥⲁⲣⲭⲉⲓ ⲛϣⲁϫⲉ ⲉϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϫⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲙⲟⲩⲓ ⲛⲁⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲉ ⲛϥⲛⲁⲣ ϩⲟⲧⲉ ⲁⲛ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁϥϣⲁϫⲉ ⲁⲩⲱ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲉ ⲛϥⲛⲁⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲉⲩⲉ ⲁⲛ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲡⲉ ⲛⲧⲁϥϩⲱⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲉϥⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲉ ⲛϥⲛⲁϫⲱ ⲁⲛ ⲛⲛⲉⲧϣⲟⲟⲡ ⲏ ⲛⲓⲙ ⲡⲉⲧⲛⲁϩⲱⲛ ⲙⲡⲉⲧⲣ ⲛⲟⲃⲣⲉ, c'est-à-dire : «C'est le discours que notre père saint, le prophète apa Schenoudi prononça, lorsque vint vers lui un philosophe hellène qui était venu à lui d'autres fois; et il (Schenoudi) savait que sa pensée (au philosophe) n'était pas droite envers

Dieu : — une foule de magistrats et de gens riches étaient assis près de lui, le connaissant et s'étant moqués d'un homme de cette sorte; — lorsqu'il fut venu (le philosophe) pour entendre le discours, il (Schenoudi) commença de parler en disant ainsi : «Le prophète a dit : «Un lion «rugira, et qui ne craindra pas? Le Seigneur a parlé, et qui ne prophé-«tisera pas? C'est le Seigneur qui a ordonné avec son Esprit, qui ne dira «pas ce qui est ou qui cachera ce qui est utile?» Après les mots ⲛⲛⲉⲧⲣ ⲛⲟⲃⲣⲉ, M. Leipoldt met la note suivante, p. 441 : «E scriptura Codicis A apparet hic finem esse tituli.» M. Leipoldt se trompe encore, le titre finit après ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϫⲉ : et ce qui vient ensuite, c'est le texte de l'écriture qui servait de programme au discours, ici, Amos, III, 8, et Schenoudi par les paroles qui suivent indique, en imitant la tournure du prophète, quel sera le sens du discours qu'il va faire. Si l'écriture du scribe ne change qu'après le texte et les paroles qui donnent le sens général du discours qui va suivre, c'est que déjà les scribes faisaient ce que font nos imprimeurs actuels, lesquels mettent le texte en vedette et l'impriment en petits caractères.

E. Amélineau.

---

K. E. Kanga. *An English-Avesta Dictionary.* — Bombay, 1909; x pages et 578 colonnes, 2 pages d'errata.

Le petit index latin-zend que Justi a joint à son dictionnaire rend souvent service quand on a besoin de retrouver comment telle ou telle notion est exprimée dans l'Avesta. Le dictionnaire anglais-avestique du regretté Kanga, préparé pour l'impression par M. Bamanji Nasarvanji Dhabhar, rendra des services du même ordre, mais en fournissant des matériaux plus abondants. Il conviendra naturellement de vérifier chacune des indications; si, par exemple, «king» est traduit par *xšaθra-* (masc.), on se demandera où se lit ce masculin dans l'Avesta; le mot *xšaētar-* qui traduit aussi «king» n'est pas dans le dictionnaire de M. Bartholomae; quant à *sāstar-*, qui figure en troisième lieu, le sens est «dominateur», et non pas proprement «roi»; en réalité, l'Avesta n'a pas de mot pour «roi»; et c'est un fait curieux, que montre clairement une lecture critique du dictionnaire de Kanga. L'ouvrage sera utile aux lecteurs qui l'utiliseront avec la critique convenable.

A. Meillet.

Dr H. Bourgeois. *Le Jargon ou judéo-allemand.* Courte étude philologique suivie d'une chrestomathie. — Bruxelles, Leipzig, Paris, Londres, Misch et Thron, éditeurs, 1909; in-8°, 46 pages.

L'auteur désire attirer l'attention du philologue sur l'idiome judéo-allemand, nommé *jargon* ou *yiddish*, et qui est, d'après lui, d'une «suprême importance» pour l'étude de la philologie allemande.

Le jargon est «l'ensemble des dialectes parlés et écrits (p. 2-3) par les Juifs *Ashkenazim*, soit purs, soit mêlés d'allemand commun, depuis le moyen âge: on comprend même parfois, mais improprement, sous cette dénomination, l'allemand littéraire transcrit en caractères hébreux. Les Juifs *Ashkenazim* sont ceux qui, établis en Allemagne dans le haut moyen âge, se sont ensuite progressivement répandus par toute l'Europe centrale, jusqu'aux extrémités de la Russie, et, de nos jours, aux États-Unis, dans l'Afrique du Sud, en Argentine, en Palestine, etc.».

En Allemagne, le jargon a perdu toute existence littéraire, tandis qu'en Pologne, en Russie, en Roumanie, il est la seule langue parlée et sert d'organe à une population de plus de cinq millions d'individus; il a même eu un renouveau très sensible, depuis la naissance et le développement du sionisme.

Si le jargon était parlé avant le xve siècle, il n'apparaît, officiellement, qu'avec l'invention de l'imprimerie. On y distingue trois dialectes principaux : le dialecte du Sud, parlé dans la Russie méridionale, la Roumanie et la Galicie; le dialecte polonais, parlé dans la Galicie et la Lithuanie; le dialecte lithuanien.

Le jargon se compose surtout d'éléments empruntés à l'allemand littéraire, à l'hébreu talmudique, à des racines hébraïques munies de flexions allemandes. On relève également dans le vocabulaire jargon bon nombre de mots allemands tombés en désuétude ou employés dans un sens spécial : *das Lernen* = les études talmudiques. Il y a enfin, mais bien rarement, quelques mots empruntés au français, au hollandais, à l'italien.

On écrit le jargon avec les caractères hébreux. L'auteur donne un abrégé de la grammaire jargon, p. 15-18, et des textes en jargon, p. 20-46.

F. Macler.

Henri Bourgeois. *Notes sur la déclinaison en vieux-géorgien* (Extrait de la *Revue de linguistique et de philologie comparée*, 1909, nos 3 et 4). — Chalon-sur-Saône, 1909; in-8°, 19 pages.

Tandis qu'il y a des différences essentielles entre l'arménien classique et l'arménien moderne, on ne constate pas le même phénomène pour le géorgien, actuel et ancien, lequel est une langue agglutinante. On relève néanmoins des divergences très sensibles, dans la flexion nominale, par exemple entre les vieux monuments du géorgien et la langue que l'on peut observer actuellement en Géorgie. L'étude devrait porter sur la valeur réelle des cas, et c'est à cette importante question que l'auteur consacre ces quelques lignes.

«La déclinaison (p. 3) est commune à tous les noms, adjectifs comme substantifs; à quelques légères modifications près, elle s'applique également aux pronoms.» L'auteur distingue : 1° une forme adjectivale et indéterminée, la racine; 2° des formes déterminées. Le cas premier est la racine pure. «L'indéterminé géorgien (p. 7) doit, à notre avis, être envisagé comme un simple adjectif, tandis que les formes déterminées acquièrent toutes le sens de substantif, y compris les adjectifs, génitifs ou tous autres cas, ces derniers faisant fonction d'apposés au substantif principal.» «Les formes deuxièmes (p. 14) ne sont plus des cas à proprement parler; elles expriment des relations d'importance secondaire, au moyen de suffixes, s'ajoutant aux formes déjà obtenues par la déclinaison proprement dite.» Les principales règles qui gouvernent la déclinaison du nom s'appliquent également à celle du pronom, d'une façon générale. Telles sont, sommairement analysées, les idées maîtresses de la plaquette de M. Bourgeois.

F. Macler.

# CHRONIQUE

## ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

— Le professeur de linguistique générale de l'Université de Berlin, M. F. N. Finck, vient de publier dans la collection *Aus Natur- und Geisteswelt* (267-268) chez l'éditeur Teubner de Leipzig, deux petits volumes, faciles à lire et d'un prix très bas (chacun 1 mark broché, 1 m. 25 relié) qui pourront être utiles à beaucoup de nos confrères. L'un, intitulé *Die Sprachstämme des Erdkreises*, donne l'état actuel du classement de toutes les langues notables que l'on connaît; un index détaillé permet de retrouver aisément ce qui est dit de chaque langue. L'autre, intitulé *Die Haupttypen des Sprachbaus*, présente des spécimens caractéristiques de chacun des grands types linguistiques: M. Finck analyse d'une manière très intéressante des spécimens de huit langues aussi différentes que possible. Ces deux ouvrages sont destinés à tous les lecteurs cultivés: mais les idées et les renseignements qu'ils contiennent seront précieux même pour les linguistes les plus et les mieux avertis. *A. M.*

— La Société a reçu deux ouvrages scolaires qui montrent, une fois de plus, avec quel zèle les Parsis étudient leurs livres sacrés : *Lessons in Avesta*, Part III, Bombay, 1908, et *Lessons in Pahlavi-Pâzend*, Part II, Bombay, 1908, tous deux par M. Ervad Sheriarji Dadabhai Bharucha. *A. M.*

*Religion jaina.* — Une Association jaina internationale (Jaina Samâgama Samâj) est en voie de formation à Londres. Elle se propose un but à la fois scientifique et moral. D'une part, en effet, elle s'efforcera de propager la connaissance du Jainisme en traduisant et en publiant des œuvres jainas, et en organisant des conférences et des lectures dans lesquelles se feront entendre des représentants actuels du Jainisme. D'autre part, au point de vue moral, elle voudrait faire connaître la haute portée éthique et sociale des doctrines jainas, montrer quels en sont les principes et en encourager l'application. Des conseils ou des conférences d'hygiène physique et morale, et des œuvres charitables seraient les moyens employés à la réalisation de cette seconde fin. L'Asso-

ciation comptera des membres ordinaires qui acquitteront une cotisation annuelle, des membres associés, des membres honoraires et un comité de patronage. Elle pourra recevoir des donations. Les membres ordinaires seront appelés chaque année à élire le conseil d'administration qui comprendra un président, un ou plusieurs vice-présidents, un trésorier et un secrétaire. En outre, un conseil exécutif, composé du conseil d'administration et de trois autres membres ordinaires nommés par voie d'élection, sera chargé des œuvres de l'Association. Celle-ci aura probablement son siège à Londres, et un périodique en anglais en sera l'organe.

— Depuis quelque temps déjà les Universités de Madras et de Calcutta ont admis des œuvres jainas au programme de leurs examens. L'Université de Bombay vient de suivre cet exemple. Pour la période de 1910 à 1914 elle a inscrit, à titre de matières facultatives, les ouvrages suivants : la *Syâdvâda-mañjarî* et le *Viveka-vilâsa* pour le grade de Bachelor of Arts; le *Pravacana-sâra*, le *Tattvârthâdhigama-sûtra* et l'*Aṣṭasahasrî* pour le grade de Master of Arts.

— Il convient de signaler l'apparition d'un petit volume intitulé : *History and Literature of Jainism*, que M. U. D. Barodia, B. A., a fait paraître à Bombay à la fin de l'année 1909. C'est un in-32 de 138 pages seulement. Mais il contient d'excellentes choses. C'est, à vrai dire, parmi les ouvrages de ce genre dus à des indigènes, le premier qui mérite considération. L'auteur y montre une réelle connaissance de l'histoire de sa religion. En outre, il est au courant des principaux travaux européens et en adopte en général les conclusions. Par là il fait preuve d'une critique avertie, dont il donne d'ailleurs d'autres témoignages encore. Pourtant un Hindou, voire un Jain instruit ne saurait se départir de certaines erreurs qu'une tradition de plusieurs siècles a fortement implantées. C'est ainsi que M. Barodia ouvre son livre par l'aphorisme suivant : «Jainism is the earliest faith in India», et cette idée vicie en quelque sorte tout le premier chapitre de la première partie, où cependant l'intérêt est soutenu par des références à des œuvres brahmaniques et bouddhiques. Cette première partie a pour objet l'histoire du Jainisme. Le deuxième chapitre est consacré aux Tîrthakaras, en particulier à Pârśvanâtha, et surtout à Mahâvîra, dont le rôle est retracé avec beaucoup de précision, et pour lequel M. Barodia adopte les dates de 539-467 av. J.-C. Le chapitre III (the Kings of Magadha) est une courte notice historique sur l'époque à laquelle vécut Mahâvîra. Le chapitre IV,

au contraire, est le plus étendu du livre. Il rappelle l'histoire du Jainisme depuis Mahâvîra jusqu'à nos jours : c'est en dire l'intérêt capital. La seconde partie ne comprend que deux chapitres, dont l'un a rapport aux écritures canoniques, et l'autre à la littérature extra canonique. Dans ce second chapitre, l'auteur, à la lumière de quelques œuvres judicieusement choisies, expose les doctrines fondamentales du Jainisme. *A. G.*

## PÉRIODIQUES.

**Giornale della Società Asiatica Italiana**, t. XXII, 1909 :

Carlo Puini. Mahāparinirvāṇa sūtra nella traduzione cinese di Pe-fa-tsu (*suite*). — Ambrogio Ballini. La Upamitabhavaprapañca-kathā di Siddharṣi (La novella allegorica della vita umana) [*suite*]. — Ferdinando Belloni-Filippi. La Yogaçāstravṛtti (*suite*). — Almo Zanolli. Osservazioni sulla traduzione armena del Περὶ φύσεως ἀνθρώπου di Nemesio (*suite*). — L. P. Tessitori. Bhavavairāgyaçatakam. — Carlo Formichi. Un insigne dramma indiano nella recente traduzione di Michele Kerbaker. — Gerardo Meloni. Alcuni studi sul tempo presso i Semiti. — Dr. Umberto Cassuto. Nuovi manuscritti ebraici della R. Biblioteca Nazionale di Firenze. — H. P. Chajes. Note lessicali. — F. Scerbo. Verbi biconsonantici in ebraico. — F. Scerbo. Un strano *q're* dei Proverbi.

**Journal of the Royal Asiatic Society**, avril 1910 :

George A. Grierson. Gleanings from the Bhakta-mālā. — D. S. Margoliouth. Omar's Institutions to the Kāḍī. — Duncan B. Macdonald. «Ali Baba and the Forty Thieves» in Arabic from a Bodleian MS. — T. G. Pinches. Sennacherib's Campaigns on the North-West and his Work at Nineveh. — L. de la Vallée Poussin. The Five Points of Mahādeva and the Kathāvatthu. — J. F. Fleet. Mahishamaṇḍala and Māhismatī.

*Miscellaneous Communications :* M. Gaster. Parallels to the legends of Candrahāsa. — H. Jacobi. A. B. Keith. The Antiquity of the Vedic Culture. — A. B. Keith. Apastamba Mantra Brāhmaṇa. II, 8, 4. — Grammatical Notes. — C. O. Blagden, J. F. Fleet. The revised Buddhist Era in Burma. — V. Lesný. The Construction of Genitive-Accusative in Marāṭhī. — E. H. Whinfield. The seven-headed Dragon. — R. Sewell. The Keladi Rājas of Ikkēki and Bednur. — A. H. Francke. Note on Po-lo-hih-mo-pu-lo and Su-fa-la-na-chü-ta-lo. — R. Froude

Tucker. The Elephant Statues at Delhi. — W. Foster. Austin of Bordeaux. — E. A. H. Blunt. The Tomb of John Mildenhall.

**Keleti Szemle**, vol. X, 3, 1909 :

Bernhard Munkácsi. Karäisch-tatarische Hymnen aus Polen. — Karl Schriefl. Der Lokativ im Jakutischen. — Wilhelm Pröhle. Karatschajische Studien. — D. R. Fuchs. Über die ungarische Verbalpräfixe *meg* und *el*. — S. Patkanov. D. R. Fuchs. Laut- und Formenlehre der süd-ostjakischen Dialekte.

**Revue africaine**, n° 275, 4e trimestre, 1909 :

Nehlil. Notice sur la zaouïa de Zegzel et seas ramifications. — X***. Poésies du Sud. — S. Biarnay. Rapport sur une mission chez les Berbères du vieil Arzew. — N. Lacroix. Les groupements indigènes de la commune mixte du Djendel au moment de l'établissement du sénatus-consulte de 1863.

**Revue du monde musulman**, février 1910 :

A. Le Chatelier. Le Maroc berbère et les mines européennes. Appendice : Textes malékites. – Textes chaféites. – Textes hanéfites. – Législation schyyte. — Charles-Eudes Bonin, A.-L.-M. Nicolas. Notes et Documents : Les Mahométans du Kansou et leur dernière révolte. – Le Chéikhisme.

Mars 1910 :

A. Vissière. Études sino-mahométanes. — J. Reby. L'enseignement des langues orientales en Russie.

**Revue sémitique**, janvier 1910 :

J. Halévy. Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe (*suite*). – Mots sémitiques inconnus. – Investigations sumériennes. — R. Brünnow. Correspondance sumérologique. — J. Halévy. Notes sumériennes. – Le rôle supposé du tabou dans la religion d'Israël. – Hittiter in Babylonia by Morris Jastrow. – Quatre nouveaux fragments de textes sabéens.

**T'oung Pao**, vol. XI, n° 1, mars 1910 :

W. W. Rockhill. The Dalai Lamas of Lhasa and their relations with the Manchu Emperors of China, 1644-1908. — Pierre Lefèvre-Pontalis. Les Younes du royaume de Lan Na ou de Pape. — Georges Maspero. Le royaume de Champa.

# SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

## SÉANCE DU 11 MARS 1910.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuÿe, Amar, Barth, Blanchet, Bloch, Bourdais, Bouvat, Cabaton, Carra de Vaux, Casanova, J.-B. Chabot, Conti Rossini, Cordier, Decourdemanche, Delaporte, Dussaud, Finot, Foucher, Fossey, Gaudefroy-Demombynes, Gauthiot, de Genouillac, Halévy, Ismaël Hamet, Huart, Mayer Lambert, Lang, Lefebvre des Noëttes, Liber, Pelliot, Périer, Reby, Rœské, Schwab, *membres;* Chavannes, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 11 février est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

Le P. Séraphin Abdullah, Mékhitariste de Venise, professeur à l'école Ozanam, 12, rue Dussourd, Asnières (Seine), présenté par MM. Meillet et Macler.

Les ouvrages suivants sont offerts à la Société par leurs auteurs respectifs : P. Casanova, *L'enseignement de l'arabe au Collège de France;* — Maurice Zeitlin, *Le style administratif chez les Assyriens;* — Ed. Chavannes, *Le T'ai Chan, Essai de monographie d'un culte chinois.*

Sur la demande de la *Smithsonian Institution*, l'échange du *Journal asiatique* contre les *Reports* de cet établissement scientifique est accordé.

Le règlement de la bibliothèque, tel qu'il a été lu dans la dernière séance, est adopté sous réserve d'une addition proposée par M. Decourdemanche pour permettre à la Société d'avoir un recours contre les membres qui ne rendraient pas des livres empruntés par eux à la bibliothèque.

M. Halévy fait une communication sur le mot hébreu *šilo* et sur les phonèmes sumériens *e-ki-du* et *ka-lag-ga*. Il soutient la thèse que le sumérien n'est qu'un travestissement du sémitique.

M. de Genouillac commente les signes sumériens archaïques qui représentent l'œuf, le poussin et l'oiseau adulte.

M. Fossey rapproche de la forme *mithrašil* du texte de Beuyeuk-kalè la forme *mitrašul* et la forme *maturu* fournies par des documents lexicographiques babyloniens.

La séance est levée à 5 heures 50.

## RÈGLEMENT DE LA BIBLIOTHÈQUE,

### ARRÊTÉ DANS LA SÉANCE DU 11 MARS 1910.

Article premier. La bibliothèque est ouverte tous les vendredis de 2 à 4 heures et les samedis de 2 à 6 heures, à l'exception des jours fériés et de la période des vacances, du 1^er^ juillet au 31 octobre.

Art. 2. Les membres de la Société ont un droit égal à la communication et au prêt de tous les livres inscrits au catalogue, à la condition de se conformer au présent règlement.

Art. 3. Sont communiqués seulement sur place, sans pouvoir être emportés au dehors : les manuscrits non reliés; les ouvrages non catalogués; les dictionnaires dont la bibliothèque ne possède qu'un exemplaire.

Art. 4. L'emprunteur est tenu d'inscrire lisiblement sur une fiche spéciale son nom et son adresse avec le titre du volume et la date de l'emprunt. Le bibliothécaire inscrit sur une seconde fiche la cote du volume avec le nom de l'emprunteur.

Art. 5. Cette inscription n'est valable que pendant une semaine pour les journaux, revues, publications périodiques et catalogues.

Art. 6. Tout autre ouvrage peut être conservé par l'emprunteur pendant un mois, et au delà de ce terme s'il n'est pas réclamé par un autre membre. Ce cas échéant, le droit du premier détenteur cesse, et l'ouvrage doit être rendu au premier avis du bibliothécaire. Tous les livres empruntés dans le courant de l'année devront être rendus le 31 mai. L'emprunteur aura la faculté de faire renouveler le prêt.

Art. 7. Un membre ne peut être détenteur de plus de dix volumes à la fois.

Art. 8. Toute demande de dérogation à un des articles ci-dessus doit être adressée directement au Bureau, qui statuera.

Art. 9. L'inobservation des articles 5 et 6 relatifs à l'inscription, au renouvellement et à la durée du prêt, entraîne de droit, et après deux avertissements du bibliothécaire, le deuxième par lettre recommandée, la suspension du prêt jusqu'à décision ultérieure du bureau, et l'obligation de restituer immédiatement tous les volumes empruntés.

### ANNEXE AU RÈGLEMENT.

### SERVICE INTÉRIEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE.

1. Le bibliothécaire est chargé : 1° de communiquer aux membres les livres demandés par eux; 2° de tenir le catalogue au courant; 3° de porter les inscriptions et radiations sur les fiches de prêt.

2. Il assiste aux séances du conseil, et dépose sur le bureau le nom des personnes qui n'ont pas observé les clauses dudit règlement, avec la mention des ouvrages qui sont entre leurs mains. Il inscrit et estampille les ouvrages offerts à la Société.

3. Une commission de la bibliothèque est élue par l'assemblée générale. Elle est chargée de veiller à l'exécution du présent règlement, d'arrêter la liste des ouvrages à acheter sur le crédit inscrit au budget et de proposer au conseil l'aliénation des livres en double dont la conservation ne serait pas jugée utile.

## ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

---

### I. — *Sîlo* שִׁילֹה.

Le verset *Genèse*, XLIX, 10, contient le mot célèbre שִׁילֹה qui n'a jamais été expliqué d'une manière satisfaisante. La plupart des exégètes y voient une épithète du Messie; d'après d'autres ce serait un nom de ville ou bien un mot composé שֶׁלֹּה «celui à qui (tout) appartient», comme le veut la version des Septante. Dans mes *Recherches bibliques* (II, p. 66) j'ai corrigé שִׁילֹה en שָׁלֵם : «Le sceptre ne sera point ôté de Juda, ni le bâton de commandeur d'entre ses pieds, jusqu'à ce qu'il soit rentré en

paix et qu'à lui soit l'obéissance des peuples.» La considération qu'une allusion à la royauté de Juda ne peut pas manquer dans cette bénédiction de Jacob après avoir été prédite à Abraham (*Genèse*, XVII, 6, 16), m'incline à penser que le mot hébreu שִׁילֹה n'est autre chose que l'assyrien *šilu* «roi, dominateur». Il faut donc traduire : «Le sceptre ne se retirera point de Juda, ni le bâton de commandeur d'entre ses pieds, jusqu'à ce que soit venu son roi et qu'à lui soit l'obéissance des peuples.» Le mot «peuples» figure aussi dans la bénédiction d'Abraham citée ci-dessus. Le poète fait évidemment allusion à David, donnée importante qui fixe la date inférieure du poème.

## II. — *Ea-bâni* = (AN)-E-KI-DV.

L'épopée babylonienne donne au héros Gilgamiš un ami portant le nom de *Ea-bâni*, signifiant en bon akkadien : «Ea (le dieu de l'océan) est le créateur.» Ce fait confirme évidemment l'origine sémitique que j'ai toujours attribuée à cette épopée qui est antérieure à l'époque sargonique. Dans les derniers temps, on a fait valoir contre cette thèse la forme sumérienne E-KI-DV de ce nom propre, et certains assyriologues ont même affirmé qu'au lieu de E-A-*bâni* il fallait lire E-A-BA-NI et que la forme sémitique disparaît du même coup. Ces suméristes n'ont pas vu que le groupe E-A-BA-NI donne en sumérien le sens abracadabrant de «Ea + fragment + huile», qui ne convient pas à un nom propre théophore. Quant à AN-E-KI-DV, il se compose d'idéogrammes signifiant littéralement : «dieu + flot + bas + créer», signification qui est précisément celle de la forme phonétique *Ea-bâni*. Le sémitisme de ce personnage mythique est donc absolument sûr.

## III. — KA-LAG-GA = *dannu*.

Le signe [cuneiform sign] = DAN, qui correspond à *dannu* «fort, puissant», a plusieurs valeurs de lecture, entre autres : KAL, AG, LIG, GURUŠ (= *kalû*, *aggu*, *li'u*, *gurušu* «fort, puissant»), etc., qui sont déjà expliquées dans mes *Notes sumériennes*. Il en est resté la valeur KALAG dont la dérivation n'est devenue claire pour moi que depuis peu de temps. Je me doutais bien que matériellement KALAG se superpose à *kalakku* «récipient de grenier où l'on garde surtout les provisions de bouche», mais d'où vient l'idée de force qu'il exprime comme idéogramme? La lumière est répandue par le synonyme hébréo-araméen חֹסֶן, חוּסְנָא qui signifie à la fois «panier, récipient» et «forteresse, force».

J. HALÉVY.

## SÉANCE DU 8 AVRIL 1910.

La séance est ouverte à 4 heures et demie, sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuÿe, Basmadjian, Blanchet, Bloch, Bourdais Bouvat, A.-M. Boyer, Cabaton, J.-B. Chabot, de Charencey, Delaporte, Deny, Ferrand, Finot, Foucher, Gauthiot, de Genouillac, Guimet, Halévy, Huart, Mayer Lambert, Lang, Lefebvre des Noëttes, Liber, d'Ollone, Pelliot, Revillout, Roeské, Schwab, de la Vallée Poussin, Vinson, *membres;* Chavannes, *secrétaire.*

Le procès-verbal de la séance du 11 mars est lu et adopté.

M. Guimet présente le dernier numéro de la *Revue de l'Histoire des religions* et dit quelques mots sur le volume de M. Chavannes consacré à l'étude du culte du *T'ai Chan.*

M. Schwab présente un ouvrage de M. Krarup intitulé *Auswahl pseudodavidischer Psalmen.*

M. le Président annonce à la Société que la Préfecture de la Seine lui a renvoyé le projet des nouveaux statuts en demandant quelques modifications de détail; ces changements devront être décidés en assemblée générale.

Le bureau est autorisé à traiter avec M. Leroux pour la publication d'un ouvrage de M. Ismaël Hamet intitulé *Nour Eddine;* la Société est disposée à accorder une subvention dont le bureau sera chargé de déterminer le montant avec M. Leroux, mais sans que la somme allouée puisse dépasser 500 francs.

M. Vinson fait une communication sur l'*r* cérébral primitif en dravidien.

M. Lefebvre des Noëttes étudie de fort curieuses peintures qu'il a relevées sur un makimono japonais du XVII^e^ siècle appartenant au Musée Guimet; on y voit qu'une école d'équitation avait été organisée par un

écuyer hollandais au Japon, à une époque où le pays passe pour avoir été rigoureusement fermé aux étrangers.

M. Allotte de la Fuÿe rappelle les principaux résultats auxquels l'a amené un travail qu'il publie actuellement dans la *Revue de numismatique* sur les monnaies sogdiennes et bactriennes depuis la chute de l'empire gréco-bactrien jusqu'à la conquête arabe. Il propose une interprétation nouvelle de la légende d'une monnaie qui avait été imparfaitement expliquée par M. Drouin.

M. Pelliot estime que le dernier mot de cette légende est le titre turc *yabgu*.

M. Gauthiot indique le sens précis qu'il convient d'attribuer maintenant au terme «écriture sogdienne».

La séance est levée à 6 heures.

## ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

### LE *R* CÉRÉBRAL DRAVIDIEN.

Un de mes anciens élèves, M. Jules Bloch, notre collègue, vient de publier, dans les *Mémoires de la Société de Linguistique*, un article très intéressant sur les différences que présente le tamoul lorsqu'il est parlé par les Brahmanes, par les castes supérieures et notamment par les *Vellājas* (propriétaires agriculteurs), et enfin par les Parias et autres gens inférieurs. Il y aurait un certain nombre d'observations à faire sur ce travail. Je remarque entre autres que la formation de quelques mots dont la dérivation est facile à reconnaître n'est pas indiquée. Mais pour le moment je ne retiens qu'un point accessoire dans l'étude de M. Bloch.

Le tamoul, avec le malayâla son annexe, est la seule langue dravidienne qui possède une consonne spéciale dont la prononciation varie suivant les régions territoriales : à l'Ouest on la confond généralement avec *l* cérébral, au Sud-Est elle se prononce comme le *j* français, au Nord-Est on la supprime ou on la remplace par *y*. Le malayâla la prononce *l*. Quelle était primitivement la nature de cette consonne? C'était incontestablement une cérébrale : dans l'alphabet tamoul elle prend place entre le *r* et le *l*, sa forme graphique paraît la rattacher au *m*,

mais ce n'est là qu'un trompe-l'œil : dans les anciens documents elle se rapproche beaucoup du *ṭ* ou *ḍ* qui sert aussi, et le fait est à retenir, pour le *t* ou *d* mouillé qui est une prononciation secondaire du *r* fort; le télinga paraît n'avoir jamais eu cette lettre, mais le canara la possédait jadis, car on la retrouve dans les inscriptions antérieures au x[e] siècle, elle ne diffère que par l'absence de deux petits traits du *r* double fort : elle est remplacée plus tard par *ḷ*.

Remarquons que dans l'alphabet tamoul cette consonne précède immédiatement *ḷ*, comme *r* précède *l;* les grammairiens indigènes disent qu'elle se forme dans les organes buccaux de la même façon que *r*.

Examinons les mutations qu'elle subit en tamoul même et les lettres qui la remplacent dans les autres idiomes dravidiens; pour la commodité de cet examen, je la représente par *j*, prononciation de Pondichéry; en tamoul même, elle varie en *ḍ : tâjppân = tâḍpân* «il baissera»; en *ḷ : uji = uḷi* «intérieur», *tujavei = tuḷavai* «rame»; en *r : tarij = tarir* «cesser»; en *r' : nûjal = nûr'al* «pulvériser»; en *y : maju = mäy* «mourir», et enfin elle se supprime entièrement : *umij = umi* «lance», *pojudu = pôdu* «temps». En malayâla, elle passe à *l* ou quelquefois *y*. En canara, elle devient *r* ou *d : kajudei = karde, kadde;* dans la vieille langue, *ḍ* est remplacé par elle en composition : *kâḍupura = kâjpura*. En tulu, la consonne qui nous préoccupe est remplacée par *r*, *ḷ*, et quelquefois *ḍ : ajal = aral* «feu», *oji = ori* «écarter», *kuji = gori* «trou»; *kîj = kîḷ*, *kiḍu* «sous», *tojil = toḷil* «office», *êju = êḷu* «sept».

De tous ces exemples je crois pouvoir conclure que la consonne dont il s'agit était primitivement un *r* cérébral, comme celui qui est si fréquent dans les langues kol ou munda et en hindî : on sait que les cérébrales, à l'origine étrangères à l'indo-européen, s'y sont postérieurement développées, notamment dans les langues modernes de l'Inde nord-occidentale, parlées dans des régions relativement froides.

Ces consonnes ont été évidemment produites sous des influences climatériques particulières. L'Anglais prononce ses *d* et ses *t* presque comme des cérébrales et même souvent ses *l;* aussi les Indiens les transcrivent-ils toujours *ṭ*, *ḍ*, *ḷ*. Dans sa *Grammaire comparée*, M. Beames propose cette théorie que les climats froids imposent un effort plus grand pour la production de certains sons. Pour lui, les cérébrales et les dentales font partie de la même série linguale qui commence aux cérébrales pures et finit aux *t*, *d* imparfaits, produits par le contact du bout de la langue avec l'extrémité des dents. Je ne crois pas que cette observation soit rigoureusement exacte, puisque dans l'Inde où le climat est généralement chaud, les cérébrales se rencontrent à toutes les

latitudes, mais sont plus fréquentes dans les dialectes de l'Ouest que dans ceux de l'Est. En tout cas, elles sont originelles et organiques en dravidien, sous la quintuple forme *ṭ*, *ḍ*, *ṇ*, *ḷ*, *ṛ*. Les Dravidiens, les Tamouls du moins, ont en outre ce qu'on peut appeler des dentales extrêmes, mouillées ou affectées de rhotacisme : *kan'd'u* «veau», *pat't'i* «s'attacher à», qu'on prononce *kaïndu*, *païtti*, ou *kandru*, *pattri* (avec un *r* imparfait) : le *t'* vient d'ailleurs régulièrement de *r'* : *kiṇar'u* «puits» fait *kiṇat't'ukku* «au puits».

Julien Vinson.

## NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE[1].

### I. Livres.

*Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque d'études, t. XXI : *Le T'ai Chan*, essai de monographie d'un culte chinois, par Édouard Chavannes. — Paris, E. Leroux, 1910; in-8°. [A.]

Borgeaud (Charles). *Histoire de l'Université de Genève. L'Académie de Calvin dans l'Université de Napoléon, 1798-1814.* — Genève, Georg et Cie, 1901; in-4°. [Université de Genève.]

Bouvat (L.). *L'Évolution moderne des langues musulmanes* (Extrait). — Paris, E. Leroux, 1910; in-8°. [A.]

Casanova (Paul). *L'Enseignement de l'arabe au Collège de France* (Leçons du 22 avril et du 6 décembre 1909). — Paris, P. Geuthner, 1909; in-8°. [A.]

Castries (Comte Henry de). *Les Sources inédites de l'histoire du Maroc.* Première série : *Dynastie saadienne;* Archives et Bibliothèques de France, t. II. — Paris, E. Leroux, 1909; gr. in-8°. [Éd.]

Chodat (Robert). *Étude critique et expérimentale sur le polymorphisme des algues.* — Genève, Georg et Cie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

[1] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

Claparède (Hugo de). *Les Burgondes jusqu'en 443. Contribution à l'histoire externe du droit germanique.* — Genève, Georg et Cie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — Scriptores arabici.* Textus, Series tertia, tomus VII : *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales, pars posterior. Accedunt Annales Yahia Ibn Saïd Antiochensis...* — Parisiis, C. Poussielgue, 1909; in-8°.

*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. — Scriptores syri.* Textus, Series secunda, tomus CI. : *Dionysius Bar Salībī in Apocalypsim....* edidit J. Sedlaček. — Parisiis, C. Poussielgue, 1909; in-8°.

Crue (Francis de). *L'Action politique de Calvin hors de Genève, d'après sa correspondance.* — Genève, Georg et Cie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

*Encyclopédie de l'Islam. — Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des pays musulmans*, 5e livraison. — Leyde, E. J. Brill; Paris, A. Picard et fils, 1910; in-4°. [Éd.]

Eternod (A. C. F.). *L'œuf humain. Implantation et gestation, trophoderme et placenta.* — Genève, Georg et Cie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

Finck (F. N.). *Die Haupttypen des Sprachbaus.* — Leipzig, G. B. Teubner, 1910; in-16. [Éd.]

— *Die Sprachstämme des Erdkreises.* — Leipzig, G. B. Teubner, 1909; in-16. [Éd.]

*Florilegium ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le marquis Melchior de Vogüé à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance, 18 octobre 1909.* — Paris, Imprimerie nationale, 1909; in-8°.

Filliquet (Georges). *Le Problème de la souffrance. Essai d'apologétique moderne.* — Genève, Georg et Cie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

**Gazetteers.** Nevill (H. R.). *Saharanpur (District Gazetteer of the United Provinces of Agra and Oudh*, vol. II). — Allahabad, F. Luker, 1909; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

Giles (Lionel). *Sun Tzu on the Art of War...*, translated from the Chinese. — London, Luzac and Co., 1910; in-8°. [Éd.]

Halvell (E. B.). *Essays on Indian Art, Industry and Education.* — Madras, G. A. Natesan and Co., s. d.; in-16. [Éd.]

HUART (Cl.). *Mousadara, confiscation au profit du trésor particulier du prince* [Extrait]. — Leipzig, J. A. Brockhaus, 1909; in-8°. [A.]

JULLIARD (D^r Charles) et AUBERT (Fernand). *Catalogue des ouvrages, articles et mémoires publiés par les professeurs et privatdocents de l'Université de Genève, ainsi que des travaux de laboratoire et des thèses..... de 1896 à 1907.* — Genève, Albert Kündig, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

KANAZAWA (S.). *The common Origin of the Japanese and Korean Languages.* — Tokyo, Sanseido, J. Urajimbocho Kanda, 1910; in-16. [A.]

KLERCK (E. S. de). *De Java. — Oorlog von 1825-1830.* 6^de Deel. — Batavia, 1909; in-4°. [Société des Sciences et Arts de Batavia.]

KOLDJALE ABDUL-AZÎZ. *Islamiyèt u Ittihâd-i Anâsir.* — Constantinople. Compagnie In-i Trekki, s. d.; in-18. [Éd.]

KRARUP (Ove Chr.). *Auswahl pseudo-davidischer Psalmen. Arabisch und Deutsch herausgegeben.* — Copenhague, G. E. C. Gad., 1910; in-8°. [A.]

LUNET DE LA JONQUIÈRE (L.). *Le Domaine archéologique du Siam* [Extrait]. — Paris, E. Leroux, 1909; in-8°. [A.]

— *Rapport sommaire sur une mission archéologique (Cambodge, Siam, Presqu'île malaise, Inde), 1907-1908* [Extrait]. — Paris, E. Leroux, 1909; in-8°. [A.]

**The Mahawamsa, History of Ceylon*, translated by PHYA DHAMMAPAROHIT, A. D. 1796. — Bangkok, s. d.; in-8°.

MARTIN (Alfred). *Observations sur les pouvoirs attribués au juge par le Code civil suisse.* — Genève, Georg et C^ie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

*Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, t. XVI : E. CHASSINAT. *Le Mamisi d'Edfou*, 1^er fascicule. — Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1910; gr. in-4°. [M. I. P.]

MEUMANN (Gottlieb-Auguste). *Observations sur le système du droit privé.* — Genève, Georg et C^ie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

MONTET (Édouard). *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc.* — Genève, Georg et C^ie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

NAVILLE (Adrien). *La Logique de l'identité et celle de la contradiction.*

Notes critiques. — Genève, Georg et Cie 1909; in-8°. [Université de Genève.]

— *Les Têtes de pierre déposées dans les tombeaux égyptiens.* — Genève, Georg et Cie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

Németallah (E.) et Chevalley (E.). *Cours pratique de langue arabe.* — Le Caire, Imprimerie l'Union, 1909; gr. in-8°. [A.]

Németallah (E.) and Chevalley (E.). *A practical Arabic Course. English Text*, edited by E. G. Finch. — Cairo, Union Press, 1910; gr. in-8°. [A.]

Nicole (Jules). *Textes grecs inédits de la collection papyrologique de Genève.* — Genève, Georg et Cie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

Oltramare (Paul). *La Formule bouddhique des douze causes, son sens originel et son interprétation théologique.* — Genève, Georg et Cie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

Partsch (Joseph). *De l'édit sur l'aliénation judicii mutandi causa facta.* — Genève, Georg et Cie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

Peri (Noël). *Études sur le drame lyrique japonais* (Extrait). — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1909; in-8°. [A.]

Peri (N.) et Maspero (H.). *Le Monastère de la Kouan-yin qui ne veut pas s'en aller* (Extrait). — Hanoï, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1909; in-8°. [A.]

*Recueil de matériaux relatifs au Caucase* (en russe), t. XL. — Tiflis, 1909; in-8°. [Don du curateur scolaire du Caucase.]

Reverdin (Jacques-L.). *Quelques remarques sur l'énucléation intraglandulaire dans le goitre.* — Genève, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

Schmidt (P. W.). *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der Austronesischen Völker* (Extrait). — Wien, in Kommission bei Alfred Hölder, 1910; in-4°. [A.]

— *Die Mythologie der Austronesischen Völker* (Extrait). — Wien, im Selbstverlage der Anthropologischen Gesellschaft, 1910; in-4°. [A.]

Seitz (Charles). *L'historien Niebuhr citoyen de Genève.* — Genève, Georg et Cie, 1909; in-8°. [Université de Genève.]

*Selections from the Records of the Madras Government, Dutch Reports*, Nos. 7, 8, 10. — Madras, Government Press, 1909-1910; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

*A Siamese Translation of the «Parittam»*, from Mss. preserved in the

National Library (about A. D. 1820), with a preface by H. R. H. DAMRONG RAJANUBHAB. — Bangkok, 1909; in-8°.

*SOMDET PHRA BUDDHAGHOSACARIYA. *A Sermon preached at the re-dedication of Wat Arun, February 20th, 1910.* — Bangkok, 1910; in-8°.

THURSTON (Edgar) and RANGACHARI (K.). *Castes and Tribes of Southern India.* — Madras, Government Press, 1909; 7 vol. in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

*VAJIRAÑÂNA (H. R. H. Prince). *A Sermon preached at the re-dedication of Wat Arun, February 19 th, 1910.* — Bangkok, 1910; in-8°.

— *A Sermon preached at Wat Arun, November 12 th, 1909.* — Bangkok, 1910; in-8°.

VAN LOO (Rodolphe). *La Chine nouvelle. Le Péril?* — Laeken, V[ve] H. Tordeur, 1909; in-8°. [A.]

VIOLLET (H.). *Description du palais de Al-Moutasim fils d'Haroun-al-Raschid à Samara et de quelques monuments arabes peu connus de la Mésopotamie* (Extrait). — Paris, C. Klincksieck, 1909; in-4°. [Éd.]

WUARIN (Louis). *L'Avenir des campagnes.* — Genève, Georg et C[ie], 1909; in8°. [Université de Genève.]

II. PÉRIODIQUES.

**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances,* décembre 1909-février 1910. — Paris, A. Picard et fils, 1910; in-8°.

* *L'Afrique française,* mars 1910. — Paris, 1910; in-4°.

**Al-Machriq,* XIII, 3. — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1910; in-8°.

**Al-Moktatos,* IV, 8. — Damas, 1910; in-8°.

* *The American Journal of Philology,* XXI, 1. — Baltimore, The John Hopkins Press, 1910; in-8°.

**Anthropos,* V, 2-3. — Saint-Gabriel, Mödling bei Wien, 1910; in-4°.

**L'Asie française,* mars 1910. — Paris, 1910; in-4°.

**Atti della R. Accademia dei Lincei,* 1909, VI, 11-12. — Roma, 1909; in-4°.

**Bessarione,* fasc. 110. — Roma, E. Coletti, 1910; in-8°.

**Boletin de la Real Academia de la Historia,* LVI, 2-3. — Madrid, Fortanet, 1910; in-8°.

*Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa, Indice alfabetico*, 1909, num. 110-111. — Firenze, R. Bemporad e figlio. 1910; in-8°. [Bibliothèque nationale centrale de Florence.]

**Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, 1910, n°s 3-6. — Saint-Pétersbourg, 1910; in-4°.

**Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, IX, 4. — Hanoï, 1909; gr. in-8°.

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, février-mars 1910. — Toulouse, et Paris, 1910; in-8°.

**The Geographical Journal,* March-April 1910. — London, 1910; in-8°.

**La Géographie,* XXI, 2-4. — Paris, Masson et Cie, 1910; gr. in-8°.

**Giornale della Società Asiatica Italiana*, XXII, 1909. — Firenze, Bernardo Seeber, 1910; in-8°.

**Le Globe*, t. XLIX, Bulletin, n° 1. — Genève, R. Buckhardt, 1910; in-8°.

*L'Hexagramme*, n°s 36-39. — Paris, 1910; in-8°. [Dir.]

**The Imperial and Asiatic Quarterly Review,* avril 1910. — Woking, Oriental Institute, 1910; in-8°.

**The Indian Antiquary,* March-April 1910. — Bombay, British India Press, 1910; in-4°.

**Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal,* LXXIV, 4; IV, 5-11. — Calcutta, 1908-1909; in-8°.

*Journal des Savants,* février-mars 1910. — Paris, Imprimerie nationale, 1910; in-4°. [M. I. P.]

**Journal of the American Oriental Society,* XXX, 2. — New Haven, 1909; in-8°.

**The Journal of the Royal Asiatic Society,* April 1910. — London, 1910; in-8°.

*Keleti Szemle*, Revue orientale pour les études ouralo-altaïques, X, 3. — Budapest, 1909; in-8°.

*Mélanges japonais,* n° 25, janvier 1910. — Tokio, Librairie Sansaisha, 1910; in-8°.

**Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, II, 5-9. — Calcutta, 1907-1909; gr. in-4°.

*Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires*, XVIII, 4. — Paris, Imprimerie nationale, 1909; in-8°.

*Orientalische Bibliographie*, XXII, 1. — Berlin, Reuther und Reichard, 1910; in-8°.

**Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, April 1910; Annual Report 1909. — London, 1909-1910; in-8°.

**Polybiblion*, février-mars 1910. — Paris, 1910; in-8°.

**Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, classe di scienze morale, storiche e filologiche*, XVIII, 7-10. — Roma, 1909; in-8°.

**Revue africaine*, n° 275. — Alger, Adolphe Jourdan, 1910; in-8°.

**Revue archéologique*, janvier-février 1910. — Paris, E. Leroux, 1910; in-8°.

**Revue biblique internationale*, avril 1910. — Paris, J. Gabalda et C^ie^, 1910; in-8°.

**Revue critique d'histoire et de littérature*, 44^e^ année, n^os^ 9-15. — Paris, E. Leroux, 1910; in-8°.

**Revue de l'histoire des religions*, LXI, 1. — Paris, E. Leroux, 1910; in-8°.

**Revue de l'Orient chrétien*, années 1909 et 1910, 1. — Paris, 1909; in-8°.

**Revue des Études juives*, n° 118. — Paris, Durlacher, 1910; in-8°.

**Revue du Monde musulman*, février 1910. — Paris, E. Leroux, 1910; in-8°.

**Rivista degli studi orientali*, III, 1. — Roma, presso la Regia Università, 1910; in-8°.

**Sphinx*, XIII, 6; XIV, 1. — Upsala, Akademiska Bokhandeln, 1910; in-8°.

**Transactions of the Asiatic Society of Japan*, XXXVII, 1-2. — Yokohama, 1909; in-8°.

*Zeitschrift für hebræische Bibliographie*, XIV, 1. — Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1910; in-8°.

*Le gérant :*

L. Finot.

# JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1910.


## ÉTUDE

SUR

## LE CHAPITRE XVII DU *LIVRE DES MORTS* DE L'ANCIENNE ÉGYPTE,


PAR

M. E. AMÉLINEAU.


### I

Pour quiconque n'est pas initié aux doctrines égyptiennes sur la vie d'outre-tombe, le titre de cette étude ne dira absolument rien; pour celui au contraire qui est quelque peu au courant de la composition de ce livre étrange qu'on appelle le *Livre des morts*, ces seuls mots *chapitre XVII* sont gros de promesses, car ce chapitre passe avec raison pour contenir l'une des cosmogonies les plus anciennes de l'Égypte, c'est-à-dire l'une des premières tentatives à nous connues qu'aient faites les sages de l'Égypte pour expliquer la genèse de notre terre et de tout ce qu'elle contient, dieux, hommes, animaux, etc. Il y a déjà bien longtemps, près de cinquante ans, notre maître à tous, E. de Rougé, a écrit dans son étude sur le *Rituel funéraire égyptien* : « J'ai dit qu'après une reconnaissance générale des diverses parties du *Rituel* funéraire, je m'étais tout d'abord attaché à la traduction du chapitre XVII, parce qu'il m'avait semblé contenir une sorte de résumé des doctrines




IMPRIMERIE NATIONALE.

que l'initiation enseignait aux Égyptiens. Le sacerdoce des temps les plus reculés me paraissait avoir exposé dans cette partie du livre sacré, sous les voiles de symboles malheureusement obscurs pour nous, ses croyances sur la genèse du monde et sur l'origine, la vie, la mort et la résurrection finale de l'homme [1]. » En 1895, M. Budge, dans l'*Introduction* dont il a fait précéder sa publication du beau papyrus d'Ani, écrivait de même : « C'est l'un des plus anciens et des plus importants de tous les chapitres du *Livre des morts*, et, pour la cosmogonie égyptienne, c'est l'exposé le plus complet qu'aient formulé les prêtres d'Héliopolis [2]. » A peu près vers la même époque, Lepage-Renouf parlait de ce chapitre en des termes analogues : « Le chapitre XVII est l'un des plus remarquables de toute la collection et il a été conservé depuis les temps antérieurs à la XII^e dynastie [3]. » Enfin tout récemment, en 1905, M. Naville, dans les conférences qu'il a faites au Collège de France, disait : « Le chapitre XVII, l'un des plus importants et des plus anciens, débute par la cosmogonie héliopolitaine, la naissance de Toum sortant de l'eau et le soulèvement du firmament [4]. » Il y a donc unanimité entre ces quatre auteurs,

[1] E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, 1860, p. 36. Le progrès des études égyptiennes a montré que le chapitre XVII ne donnait pas un enseignement ésotérique tel que le croyait E. de Rougé; de même les Égyptiens n'ont jamais connu la résurrection comme il l'entendait : à part ces réserves, ses idées sur le chapitre XVII sont profondément justes, ainsi qu'on le verra.

[2] Wallis Budge, *The book of the dead; Papyrus of Ani*; Introduction, p. CXLVII : « This is one of the oldest and most important of all the chapters in the Book of the Dead, and it contains the most complete statements concerning the Egyptian Cosmogony formulated by the colleges of priests of Heliopolis. »

[3] Lepage-Renouf, *The book of the dead*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 1892, Juin, p. 381 : « The seventeenth chapter is one of the most remarkable in the whole collection, and it has been preserved from times previous to the twelfth Dynasty. »

[4] E. Naville, *La religion des anciens Égyptiens*, dans les *Annales du musée Guimet*, Bibliothèque de vulgarisation, t. XXIII, p. 155.

et je crois pouvoir dire entre tous les égyptologues, quant à l'importance et l'antiquité de ce chapitre : le fait est trop rare pour ne pas le signaler.

De l'importance des doctrines, je n'ai rien à dire présentement; elle apparaîtra clairement aux yeux du lecteur à mesure que se déroulera cette étude; il en est tout autrement pour ce qui est de l'antiquité. Lepage-Renouf, voulant donner une idée de cette antiquité, disait en 1895 : « Il faudrait un volume entier pour donner les traductions de toutes les formes qu'a prises le chapitre. Il doit être suffisant ici de donner les formes les plus anciennes et du texte et des premiers commentaires...; toutes, on doit se le rappeler, sont d'une extrême antiquité, *quelques-unes datent de quelque deux mille ans avant toute date probable de Moïse*[1]. » Je ne sais pas ce que cet égyptologue entendait par *date probable de Moïse*, mais on peut supposer qu'il lui fallait placer l'Exode environ 1,600 ans avant Jésus-Christ, puisque l'hypothèse plaçant l'Exode sous Aménophis IV est probablement la plus ancienne — elle remonte à Josèphe — de celles qui ont vu le jour sur cette question épineuse, de sorte que pour Lepage-Renouf le chapitre XVII remonterait à une antiquité d'au moins 3,600 ans, et l'on peut même dire de 4,000 ans avant Jésus-Christ. Cela lui apparaissait alors formidable; mais les récentes découvertes ont doublé ce chiffre, on peut le dire avec assurance, quoique toute une école prenne à tâche de rapetisser l'antiquité égyptienne. Si l'auteur dont il s'agit avait voulu simplement parler du plus ancien monument qui nous ait conservé ce chapitre, ce que je ne crois pas, il serait plus près de la réalité, puisqu'on l'a trouvé faisant partie des formules qui protégeaient le mort dans les sarcophages de la XII^e^ et même de la XI^e^ dynastie.

En effet dans les textes des sarcophages antérieurs au nouvel

[1] LEPAGE-RENOUF, *The book of the dead*, loc. cit., p. 383 : « some two thousands years before any probable date of Moses ».

empire thébain, sarcophages qui depuis 1894 sont devenus fort nombreux par suite des fouilles de Berscheh, ce chapitre occupe une place éminente, et parfois la première, entre tous ceux qui protègent le mort. Non seulement on le trouve une fois, mais encore il est répété sous une forme à peine différente sur le même sarcophage. Une revue rapide des monuments qui nous l'ont conservé va nous le montrer; mais je dois tout d'abord exprimer le regret que, dans la publication qui a été faite des sarcophages de Berscheh, l'éditeur ait jugé bon de laisser de côté, comme bagage inutile, tous les textes connus par ailleurs, et notamment notre chapitre XVII, pour lequel cependant les moindres variantes eussent été les bienvenues, car elles auraient pu expliquer certaines parties d'un texte qui semble au premier abord si obscur[1]. Je ne puis donc, et je le regrette vivement, faire entrer ces sarcophages en ligne de compte, puisque je les ignore complètement.

Il en est tout autrement des textes des sarcophages qui sont au musée de Berlin, à savoir les deux de Mentouhôtep et celui de Sebekââ que Lepsius a publiés en entier dans ses *Très anciens textes du Livre des morts*[2]. Les deux sarcophages de Mentouhôtep et celui de Sebekââ contiennent tous les trois le chapitre XVII qu'ils placent en premier lieu dans l'intérieur du

[1] Cette publication a été faite par M. Lacau dans le *Recueil de monuments relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, années 1904-1909. Deux de ces sarcophages sont au musée du Louvre : ils ont été donnés à ce musée sur ma demande comme compensation de l'abandon que je faisais au musée de Gizeh du *lit d'Osiris* que je venais de découvrir et dont un moulage me fut aussi promis. Le moulage se trouve aujourd'hui au musée Guimet, car j'ai été heureux de l'offrir à M. Guimet en témoignage de reconnaissance pour la grande obligeance qu'il a mise à publier mes ouvrages. Les deux sarcophages sont exposés au musée du Louvre dans la salle du rez-de-chaussée, de telle manière que personne ne peut les étudier.

[2] LEPSIUS, *Ælteste Texte des Todtenbuchs nach Sarkophagen des Altægyptischen Reichs im Berliner Museum*, 1867. Lepsius rattachait à l'Ancien Empire égyptien tout l'espace de temps compris entre la XI^e et la XVI^e dynastie, c'est-à-dire ce que nous appelons en France Moyen Empire.

couvercle, si bien que le défunt était couvert par ce chapitre. Ces trois monuments contiennent le chapitre en question sous une forme identique pour le fond du texte et à peu près semblable pour ce qu'on appelle ordinairement les *gloses* sur lesquelles je m'expliquerai tout à l'heure. Dans le sarcophage de Horhôtep publié par M. Maspero, le chapitre XVII se trouve sur l'une des parois du sarcophage au milieu d'autres textes analogues, mais il offre cette particularité qu'il ne contient pas les *gloses* dont il vient d'être question, sauf peut-être une exception, et l'on en a conclu, trop vite à mon avis[1], que cette partie du chapitre n'était pas encore canonique au moment où l'on se servit du texte pour donner à Horhôtep la ceinture protectrice des textes inscrits sur le sarcophage, car, et personne ne semble l'avoir observé, le même monument contient une seconde édition de notre chapitre XVII, laquelle comprend bien les prétendues *gloses*[2]. Avec ce sarcophage de Horhôtep, M. Maspero en a publié deux autres qui proviennent également de Thèbes : ce sont ceux de Hora et de Setbastit; ils appartiennent à la même époque et contiennent tous les deux les *gloses* qu'on est habitué à rencontrer dans le corps du chapitre[3]. Deux autres monuments qui se trouvent au British Museum contiennent encore ce même chapitre XVII, le cercueil de la reine Mentouhôtep de la XI^e dynastie et un fragment de sarcophage au nom du prince Hornefrou : comme je n'en connais que ce qu'en a dit Lepage-Renouf[4],

[1] C'est Lepage-Renouf qui a tiré cette conclusion aventureuse.

[2] M. Maspero dans son mémoire *Trois années de fouilles*, publié dans les *Mémoires de la Mission française archéologique au Caire*, t. I, fasc. II, p. 167, a noté ce chapitre sans le reconnaître, car il renvoie aux *Ælteste Texte* de Lepsius, p. 24 et suiv. C'est une erreur, car à la planche XXIV il s'agit de toute autre chose, et c'est aux planches I, XVI et XXX que se trouve le chapitre en question.

[3] MASPERO, *Trois années de fouilles*, loc. cit., p. 210 pour Hora, et p. 218 pour Setbastit.

[4] LEPAGE-RENOUF, *The book of the dead*, loc. cit., p. 382.

je ne puis m'en servir pour l'interprétation du texte que j'ai à étudier.

Comme on l'a vu par l'examen qui précède, l'époque la plus haute à laquelle remonterait l'inscription de ce chapitre XVII dans les sarcophages les plus anciens serait la XI^e dynastie. Cependant cette époque n'est pas la plus ancienne à laquelle on puisse attribuer ces monuments : selon M. Maspero il faudrait attribuer à la V^e dynastie la plupart des monuments qui nous sont parvenus de la XI^e [1]. Sans prendre parti dans ce conflit historique où il semble que l'on puisse donner de sérieux arguments soit pour, soit contre, je n'en veux retenir que la possibilité que les textes qui se sont retrouvés sur les sarcophages de cette époque puissent atteindre la V^e dynastie. C'est là une conclusion historiquement et archéologiquement possible, probable et presque certaine, et, si nous étions obligés de nous arrêter à ce terme, l'antiquité de notre texte serait fort recommandable, puisqu'elle remonterait vraisemblablement à 40 siècles avant notre ère; mais nous pouvons dépasser ce terme en toute sécurité.

M. Maspero a fait observer fort judicieusement que la facture d'une certaine partie de ces sarcophages nous montrait la continuité des traditions égyptiennes : les portes qui y sont représentées sont presque identiques à celles qui sont représentées dans les tombes de l'Ancien Empire, comme le montrent les planches VIII et IX qui accompagnent son mémoire. Dans cette presque identité M. Maspero voit une copie servile à la XI^e dynastie des œuvres de la VI^e [2]; je serais porté à y voir bien plutôt une persistance marquée dans les idées traditionnelles de la religion égyptienne traduites par les artistes de la XI^e, ou

[1] MASPERO, *Trois années de fouilles*, loc. cit., p. 239.

[2] *Ibid.*, op. cit., p. 241 : «Loin donc de changer quelque chose aux idées et aux images de l'époque memphite, la première époque thébaine les a copiées servilement.»

même de la V^e dynastie, et déjà avec de certains changements qui pronostiquent une autre orientation, sinon dans les idées fondamentales, du moins dans la manière de les traduire et de les exprimer aux yeux.

Outre cette première ressemblance archéologique, les sarcophages de la VI^e dynastie contiennent des copies de textes que l'on connaît par ailleurs, le *Livre des morts* étant mis à part, à savoir du *Rituel de l'embaumement* et des *Textes des Pyramides*[1]. Le seul fait que ces trois ouvrages ritualistiques se trouvent utilisés pour la décoration protectrice de ces sarcophages, s'il n'est pas une preuve absolue de leur contemporanéité d'origine, est cependant une forte présomption en faveur d'une antiquité remontant au moins à la V^e dynastie. Mais il y a plus encore. M. Erman, de Berlin, a montré pour un chapitre en particulier, et non des plus importants, que les idées mères de ce chapitre, et même jusqu'à certaines expressions, se retrouvaient déjà dans les textes des Pyramides[2]. Ce n'est donc pas être trop exigeant que de réclamer pour le *Livre des morts* une antiquité égale à celle de ces textes dont on trouve la première utilisation dans la pyramide d'Ounas à la V^e dynastie. Or, il ne se rencontrera personne — pour peu qu'il les ait étudiés, même en se contentant de lire la traduction provisoire qu'a tenté d'en donner M. Maspero — qui ne soit persuadé que ces textes remontent à une antiquité formidable, dépassant de beaucoup la V^e dynastie, et peut-être les premières dynasties historiques. Combien en effet n'a-t-il pas fallu d'années, de siècles, pour réunir et coordonner en un seul système, bien que cette coordination soit le plus souvent fort factice, toutes les légendes ayant cours en Égypte, pour en faire l'objet d'un enseignement que les prêtres livraient à leurs

[1] MASPERO, *Trois années de fouilles*, p. 241.

[2] Dans la *Zeitschrift für ægyptische Sprache und Altertumskunde*, année 1894, p. 3-21. C'est du chapitre 174 qu'il s'agit.

fils comme ils l'avaient reçu de leurs pères! Réponde qui l'osera. Or, non seulement il y a parité de doctrines entre les textes, mais par endroits parité de mœurs. Pour le chapitre XVII en particulier, s'il ne se trouve nullement dans les textes des Pyramides, il n'est pas une seule idée de ce chapitre qui ne s'y rencontre exprimée soit en des termes correspondants, soit par des allusions fort difficiles à saisir, mais toutefois assez claires pour qu'elles puissent frapper un esprit attentif.

Ces diverses raisons que je pourrais multiplier montreront au lecteur que si les textes des Pyramides sont autre chose que ceux du *Livre des morts*, cependant l'antiquité qu'on peut réclamer pour les uns comme pour les autres est à peu près la même, et je puis, en toute sûreté de conscience, écrire que le *Livre des morts* est l'une des plus anciennes productions de l'esprit humain et qu'il remplissait après l'enterrement un rôle analogue à celui que remplissaient les textes des Pyramides.

Or, dès la première fois que l'on rencontre ce chapitre, à la XI^e^ ou à la X^e^ dynastie, on y voit mélangée toute une suite d'explications, et l'on en a conclu que, dès cette époque, les scribes, ne comprenant pas ce qu'ils écrivaient, avaient dû expliquer tant bien que mal, et plutôt mal que bien, les idées étranges dont la compréhension leur échappait. C'est l'enseignement général encore à l'heure actuelle, et j'avoue que je partageais cette manière de voir lorsque l'étude attentive des faits m'a montré mon erreur. Ce sont ces explications qu'on appelle généralement *gloses*, et on a cru qu'elles étaient particulières au chapitre XVII, parce que la plupart des papyrus emploient une formule ancienne pour annoncer ces explications. Or, ces prétendues *gloses* se rencontrent ailleurs et pas plus loin que dans le chapitre XVIII, l'un des plus faciles cependant à comprendre. Ce qui est particulier à ce chapitre XVII, bien qu'on rencontre l'expression ailleurs, c'est la formule annon-

çant l'explication; mais quand on prend soin d'instituer une comparaison avec les textes de la VI^e dynastie, on s'aperçoit que cette formule d'abord n'est pas nécessaire, puis qu'elle était variable. D'où il était facile de tirer la conclusion que les mots égyptiens n'avaient peut-être pas le sens que les égyptologues leur attribuaient. Cette conclusion devient plus certaine lorsqu'on s'aperçoit qu'au cours de ces prétendues *gloses* le défunt parle de lui-même soit à la première, soit à la troisième personne, ce qu'il n'aurait pas fait s'il se fût agi d'une glose véritable qui a pour but d'expliquer un mot incompris. Il est d'usage de parler de soi à la première personne en répondant à une question, quand on n'établit pas une thèse d'exposition, et c'est bien là une véritable question qui est posée au mort quand on dit : « Qu'est cela? qu'est-ce que cela veut dire? » [hiéroglyphes] *est quoi pour lui cela?* ce que d'autres textes plus anciens expriment par les mots [hiéroglyphes] : *dire paroles*, ce qui est un avertissement que le défunt devait en cet endroit fournir des explications. En résumé, je considère les prétendues *gloses* comme un examen que le défunt devait subir, absolument comme au chapitre de la barque dont il devait connaître les diverses pièces et leurs noms mystiques : ici, il s'agit des Dieux cosmogoniques et, c'est la seule différence : les gloses font donc partie intégrante du texte.

## II

Cette première question de l'antiquité du *Livre des morts* et de notre chapitre XVII une fois vidée, je dois dire quelques mots sur la fonction de l'un et de l'autre dans les multiples événements qui suivaient la mort.

Je crois avoir montré clairement dans le chapitre V de mes *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne* quel était pour les Égyptiens le sort du composé humain après la mort : le

corps, quel que pût être le mode de sépulture employé, restait sur la terre, et l'*Image* de ce corps, ce que l'on appelle plus communément le *Double*, d'un mot assez mal approprié à la chose, subsistait encore pour la bonne raison que le cadavre, tant qu'il n'est pas complètement décomposé, peut produire dans l'eau, ou par le jeu des ombres et de la lumière, une image quelconque de lui-même. Cette *Image*, ce que les Grecs appelaient *εἴδωλον* et les Latins *umbra*, se rendait directement aux Enfers, c'est-à-dire descendait dans la chaîne montagneuse de l'Occident comme le faisait chaque jour le soleil; mais au lieu que le soleil, par droit de divinité, traversait librement les diverses parties du royaume infernal, — parce qu'il était muni de tout ce qui lui était nécessaire en fait d'amulettes et de talismans magiques pour sortir victorieux du combat que lui livraient ses nombreux ennemis, — les *Images* humaines étaient arrêtées à peine descendues aux Enfers tout le temps que les rites des funérailles n'avaient pas été accomplis en leur faveur. Ainsi l'ombre de Palinure est rencontrée par Enée aux bords du Cocyte qui formait l'extrême frontière du royaume de la Mort[1]; ainsi Ulysse dans l'*Odyssée* trouve, dans la foule des *εἴδωλα*, son compagnon Elpénor qui lui demande de lui bâtir un tombeau[2]. Les Grecs et les Romains, arrivés sans doute tardivement par rapport à l'Égypte à cette explication de la destinée humaine, ou peut-être parce que leur génie était plus pondéré que celui des Égyptiens, n'avaient pas senti le besoin d'expliquer tout au long les différentes phases préparatoires à cette descente aux Enfers : ils avaient fait litière des explications préliminaires et s'étaient dit que les Images et les Ombres ayant le privilège du mouvement, comme le corps pendant la vie, et ne mourant pas comme ce dernier, il n'y

[1] *Enéide*, VI, 336-383.

[2] *Odyssée*, XI, 48-54 et 77.

avait nulle raison de les priver de mouvement après la mort, alors qu'elles étaient dissociées d'avec le corps. Au fond, cette croyance représente un étage plus avancé dans l'évolution des idées, celui où l'homme refuse de s'occuper des impossibilités physiques des croyances qu'il admettait d'abord et n'en conserve plus que le dernier état. Il en était tout autrement des Egyptiens, peuple imaginatif par excellence et qui mettait sa gloire à présenter de la manière la plus vraisemblable à ses yeux les impossibilités les plus irréductibles. Il imagina donc que, par une suite d'opérations magiques formant le rituel des funérailles, on pouvait rendre au cadavre inerte et soigneusement reformé d'abord dans sa charpente osseuse, conservé ensuite par la momification, l'usage des divers membres ou des divers sens qui composaient l'homme en service d'activité. Les sages de l'Egypte avaient parfaitement observé que l'*Image* du cadavre est inerte comme le cadavre lui-même, et qu'elle n'avait plus en elle aucune activité : de là les cérémonies funéraires et magiques qui lui rendent successivement le mouvement et l'usage des sens. Alors seulement, cette *Image* pouvait se rendre dans les Enfers. De là l'usage de ce livre étrange que nous appelons *Livre des morts* et dont le titre égyptien est : *Livre de sortir du jour*, titre parfaitement approprié aux circonstances.

Cette première difficultée surmontée, et les Égyptiens croyaient bien l'avoir surmontée entièrement à leur avantage, il en restait une seconde tout aussi grave, car ils avaient tellement précisé la question, ils avaient fait des Enfers et de la vie qu'on y menait des choses tellement réelles qu'il leur fallait absolument se rendre compte du comment. Ce n'était pas chez eux qu'Achille aurait désiré être bouvier sur terre plutôt que de commander aux *Images* dans l'Enfer[1], que l'ombre de Créuse eût pu échapper aux embrassements d'Énée[2] : la vie

[1] *Odyssée*, XI, 487-491.

[2] *Enéide*, II, 790-795.

était réelle dans les Enfers comme sur la terre, bien meilleure même que sur la terre : on y faisait des travaux matériels réels, on y transportait réellement du sable dans des couffes réelles, on y labourait la terre avec des bœufs réels, on y arrosait avec de l'eau réelle des moissons qui poussaient réellement, et qui donnaient des tiges de sept coudées avec des épis de trois coudées [1]; on y assurait au défunt une maison réelle, voire un château où il était le maître absolu, où Osiris en personne prenait soin de l'installer et de le recommander à ses voisins.

Bref, ce n'est pas dans l'Enfer égyptien qu'on aurait vu une ombre de cocher, avec une ombre de brosse, brosser l'ombre d'un carrosse.

Tout y était réel pour les Égyptiens primitifs, et ce fut seulement beaucoup plus tard que des doutes s'élevèrent dans l'esprit des croyants et que l'on commença de parler de cette terre du silence et des ténèbres concrètes, où tous les hommes se rendaient, mais dont nul n'était jamais revenu, et encore cette terre était réelle : la seule différence entre l'Égypte et l'Enfer était que dans la première on buvait de l'eau fraîche et que dans la seconde on n'avait à sa disposition que de l'eau croupissante pour étancher sa soif.

Pour arriver donc à résoudre ce difficile problème, les Égyptiens imaginèrent que l'*Image* rendue aux portes de la région infernale y subissait à nouveau, grâce à des opérations semblables à celles qui lui avaient rendu l'usage de ses sens et de ses membres, une série d'avatars qui lui redonnaient d'abord un corps comme celui qui était resté sur terre, qui le faisaient résulter des mêmes événements ayant donné lieu à la formation du corps, conception, gestation, naissance, allaitement, croissance, etc. Sans doute dans ce système le point de

[1] C'est-à-dire de 0 m. 50 à 1 m. 50 respectivement. La proportion est sans doute exagérée, mais moins pour l'Égypte qu'elle ne le serait pour nous.

départ est un *postulatum* qu'il faut admettre ; mais ce *postulatum* a son correspondant dans la suite des cérémonies qu'on appelle l'*Ouverture de la bouche*, et il n'est pas plus inadmissible que celui que nous admettons encore en croyant à la vie d'outre-tombe sans que nous ayons pu réussir à nous prouver physiquement la réalité de cette vie. Si l'on admet ce *postulatum* tout s'explique facilement : d'abord la présence du corps dans les Enfers avec son *Image*, alors que les Égyptiens ne pouvaient pas ne pas savoir que le corps réel était resté sur terre dans le tombeau où, à de certaines époques, on procédait à l'habillage complet de ce que nous appelons *momie*, et nous avons encore les procès-verbaux de cet habillage [1]. Par conséquent, si le corps dans les Enfers était uni à son Image et formait ce que les Égyptiens appelaient le *Sahou*, c'est-à-dire le *Rassemblement*, il faut bien de toute nécessité qu'il y ait eu deux corps différents, l'un réel qui était resté sur terre, dans le tombeau, l'autre aussi réel dans l'imagination qu'on s'en faisait, mais réellement imaginaire, qui descendait dans les Enfers, y subissait toute la série des travaux et des aventures dont le terme final était la possession d'un domaine dans les Champs Élysées d'Osiris [2].

S'il me fallait prouver par le menu tout ce que je viens de dire, le supposant connu et admis de mes lecteurs, un volume

(1) On les trouvera dans le mémoire de M. Maspero sur les *Momies royales de Deir el-Bahary*, publié dans les *Mémoires publiés par les Membres de la Mission archéologique française au Caire*, t. I, fasc. IV.

(2) M. Budge qui traduit le mot *Sahou* par *Spiritual body* me semble avoir connu l'existence de ce second corps, mais sans en avoir vu la genèse. Un semblable *postulatum* est à la base de toutes les croyances religieuses et de tous les faits physiques présupposés par ces croyances. Ainsi, pour reprendre l'exemple de Palinure, comment ce marin tombé à l'eau dans son sommeil, dont le corps est au fond de la mer, peut-il savoir, dans un pays qu'il n'a jamais vu, le chemin qui conduit aux Enfers, sur le bord du fleuve Léthé, alors que son chef Énée est obligé de s'y faire conduire par la Sibylle ? De même pour Ulysse, de même aussi pour tous les récits similaires.

tout entier serait nécessaire : j'ai mieux à faire et d'ailleurs la suite de cette étude montrera d'elle-même que telles étaient bien les idées ayant cours en Égypte à toutes les époques, si loin qu'on puisse remonter, ce qui ne veut nullement dire qu'elles n'ont pas été créées une à une et qu'il n'a pas fallu longtemps, très longtemps, pour les amalgamer l'une à l'autre, si primitif et si visible que soit cet amalgame. Le *Livre des morts* est le témoignage le plus complet que nous puissions désirer sur ce point, car il n'est à tout prendre que la suite des prières ou des formules dont le but immédiat était de parer aux difficultés de la marche infernale pour le nouvel être qui s'y voyait obligé. Il suit pas à pas les diverses phases de ce voyage, prévoit tous les dangers qui s'y multiplient, fournit les moyens d'en sortir victorieux et d'arriver par devant Osiris, toutes les facilités pour se défendre devant le tribunal redoutable du Dieu, y être proclamé juste, et marcher alors à de nouvelles épreuves qui le mèneront au domaine particulier qui lui sera attribué. Dans cette foule d'événements, de travaux et de prières, la position du mort est double : ou il supplie les dieux de la région qu'il traverse de venir à son secours, de lui permettre simplement le passage moyennant un prix convenu, ou il établit qu'en raison des actes de sa vie mortelle, ou même de sa vie infernale, il a en quelque sorte le droit d'exiger ce qu'il demande. Cette double position doit se rencontrer dans les paroles qu'on lui met dans la bouche : par conséquent, traduire le *Livre des morts* tout entier d'après un seul mode, que ce soit l'indicatif ou l'optatif, que l'on mette partout l'affirmation ou partout l'optation, me semble également s'éloigner du but que doit se proposer le défunt. Dans les ouvrages d'un peuple dont le langage a été de tout temps fort primitif, qui n'avait à sa disposition que des moyens très rudimentaires de nuancer sa pensée, qui le plus souvent n'indiquait pas ces nuances par un signe quelconque de son écriture, il est assez difficile de

pouvoir assurer avec certitude qu'il faut en tel endroit employer l'optation, en tel autre se contenter de l'affirmation; c'est au tact du traducteur d'employer successivement l'une ou l'autre, selon les circonstances. Pour qu'il puisse se rendre un juste compte du mode qu'il doit employer, il lui sera très utile de faire des comparaisons entre les diverses liturgies funéraires. Si nous avions les rituels de toutes les cérémonies et de toutes les prières qu'on faisait aux funérailles des peuples anciens, si nous avions seulement les rituels des Grecs et des Latins, la comparaison serait chose facile; malheureusement, tous ces antiques monuments de la pensée humaine sont perdus : à peine s'il en reste quelques vestiges chez les commentateurs ou les scholiastes et, pour notre vieux monde occidental, nous en sommes réduits à la possession des rites funéraires égyptiens avec les prières qui les accompagnaient, et à celle des rites chrétiens toujours en usage parmi nous. Or, je le demande en toute bonne foi, si, lorsqu'on fait sortir le mort de l'église pour le conduire à sa dernière demeure, la liturgie catholique employait les formules suivantes avec affirmation : « Tu as été mené par les Anges au Paradis, tu as été reçu par les Martyrs à ton arrivée, tu as été conduit par eux dans la sainte cité de Jérusalem; le chœur des Anges t'a reçu et avec Lazare, qui fut pauvre jadis, tu goûtes le repos éternel », ne serait-on pas fondé à répondre à celui au nom duquel on emploierait ces formules : « Puisque tu as été conduit par les Anges, reçu par les Martyrs et que tu es en possession du repos éternel, que te faut-il de plus ? à quoi bon toutes ces prières inutiles ? » Aussi la liturgie catholique s'est bien gardée d'employer l'indicatif; elle s'est au contraire servie de l'optatif : *In paradisum deducant te Angeli, in tuo adventu suscipiant te Martyres, et perducant te in civitatem sanctam Jerusalem. Chorus Angelorum te suscipiat et cum Lazaro quondam paupere æternam habeas requiem.* Or, je prétends que la position du mort en Égypte et celle de

l'officiant étaient exactement les mêmes que celles du mort et de l'officiant catholique chez nous, et que par conséquent, dans des conditions identiques, il faut employer des formules identiques, puisqu'il s'agit du même fait, d'un fait qui n'a jamais varié, qui ne peut pas varier, devant lequel l'homme en est réduit de nos jours aux mêmes procédés auxquels il en était réduit autrefois.

C'est la méthode que j'ai préconisée déjà dans mes *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne*, c'est celle que j'emploierai encore ici, et, quand ce chapitre XVII me semblera devoir procéder par affirmation, par exemple quand le mort doit s'identifier et s'identifie avec les Dieux qui l'ont précédé, j'emploierai la traduction par l'affirmatif; quand au contraire le mort devra passer aux prières, pour les points qui sont encore dépendants de l'avenir, j'emploierai le mode optatif, et ce faisant je ne croirai pas excéder les limites d'une saine méthode, je croirai au contraire me conformer à cette méthode, estimant que les Égyptiens, comme les autres hommes, ont écrit pour se faire comprendre.

## III

Comme je n'ai nulle envie de donner un texte critique de ce chapitre XVII dont je présente la traduction, j'avertis ici le lecteur que je me servirai de la publication de M. Budge : *The book of the dead*, et que ma traduction sera faite d'après le texte qu'il a publié en 1898. Ce texte est celui du célèbre papyrus d'Ani, l'un des plus beaux spécimens que nous ait laissés l'enluminure égyptienne; mais il est incomplet. En un certain endroit, l'un des scribes — il y en a plusieurs — a passé un large fragment de ce chapitre, soit volontairement, soit involontairement, par un de ces manques d'attention qui arrivent aux meilleurs copistes. M. Budge l'a remplacé dans la partie

absente par le texte du papyrus de Nebseni qui appartient aussi à la collection du British Museum. Tous les deux sont de la XVIII^e dynastie[1]. Parallèlement à ces deux textes, je ne saurais m'interdire de puiser des variantes dans les autres papyrus, soit ceux que M. Naville a fait entrer dans son édition du *Livre des morts*, soit ceux qui ont été trouvés et publiés depuis. Je me réserve donc le droit d'aller chercher ailleurs, même dans le papyrus de Turin[2], les variantes qui me semblent pouvoir expliquer ce qui me paraîtra inexplicable autrement, mais le texte fondamental est celui publié par M. Budge. Au fond, c'est donc du chapitre XVII tel qu'on l'écrivait à la XVIII^e dynastie qu'il s'agira dans cette étude; quant aux textes plus anciens des sarcophages, je les mettrai soit en notes, soit dans le commentaire qui expliquera chacun des versets. Chaque verset comprendra, le cas échéant, deux parties : le texte primitif et celui de l'interrogatoire qu'on fait subir au défunt à cette occasion. Je séparerai ces deux parties l'une de l'autre afin que le lecteur puisse voir du premier coup à quelle partie appartiennent les phrases dont il s'agira. A chaque verset j'ajouterai le plus brièvement qu'il me sera possible les réflexions qui me sembleront nécessaires pour bien faire ressortir la légitimité de ma traduction et le sens général du verset. Dans un dernier paragraphe qui terminera cette étude, je montrerai comment les doctrines auxquelles il aura été fait allusion se sont conservées presque intactes jusqu'à la fin de l'époque égyptienne proprement dite et comment elles ont formé le fond des systèmes qu'on désigne ordinairement sous le nom de *Gnosticisme*.

(1) BUDGE, *The book of the dead*, translation, p. LIX, plate III, pour le papyrus de Nebseni qui porte la cote 9900; et p. LX-LXI, plates V et VII, pour le papyrus d'Ani, cote 10470. Le premier provient de Memphis, le second de Thèbes.

(2) C'est l'exemplaire publié par Lepsius.



IMPRIMERIE NATIONALE.

## CHAPITRE XVII.

TITRE ET PRÉAMBULE.

*Traduction.* «Commencement des phrases utiles à la sortie (de la vie), à la descente dans le *Nouter-kher*[2], des choses utiles[3] dans la bonne Amenti, de sortir[4] du jour en toute transformation qu'il aime[5], de jouer aux dames, de s'asseoir dans la salle de réunion, de paraître en âme vivante.»

«Dit le scribe Ani, *après être abordé — il est utile*[6] *de faire ces choses sur terre, alors que se sont accomplies toutes les paroles de l'anéantissement.*»

(1) Partout, dans ce texte, j'ai remplacé la chouette à tête coupée par son équivalent, la chouette entière ordinaire: les exigences de la typographie l'ont ainsi voulu.

(2) J'ai montré dans mes *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne*, p. 305 et suiv., que le *Nouter-kher* était *la terre qui possédait les dieux*, c'est-à-dire les morts arrivés à la déification.

(3) Mot à mot : «des utilités de choses».

(4) Ces mots dépendent du mot «commencement».

(5) C'est-à-dire : que le défunt aime; ici c'est Ani.

(6) Mot à mot : «étant utilité de choses à les faire sur terre».

Le titre et le préambule de ce chapitre soulèvent tout d'abord de grosses difficultés, car si je consulte les traductions ordinaires, je vois que je m'en éloigne beaucoup. En effet, on a traduit d'ordinaire par *commencement des louanges et des glorifications* ce que je traduis par *phrases*. Or, si l'on veut prendre la peine de lire le chapitre de suite, on verra que, dans n'importe quelle traduction, il n'est question de louanges ni de glorifications; que, par conséquent, de quelque bonne volonté qu'on suppose doués les auteurs égyptiens, c'est vraiment leur faire trop bonne mesure de légèreté que de leur faire attribuer à un chapitre du *Livre des morts* un titre qui ne répond pas le moins du monde au contenu de ce chapitre. De plus, le mot que je rends par *phrases* est le mot qui n'a jamais voulu dire «louanges». Ce mot vient de la racine qui se prononçait *djes* et qui s'est conservée avec une grande partie de ses sens dérivés dans le copte ϫⲓⲥⲓ «élever». Le mot est formé de factitif et de la racine = ϫⲓⲥⲓ ou ϫⲥ. En parlant des bâtons que le dieu Schou plaçait sous les aisselles et les aines de la déesse Nout afin de la maintenir élevée au-dessus de la terre, on emploie ce mot qui signifie alors ceux *qui font élevée* la déesse Ciel, ou Nout. C'est le nom de l'épine dorsale qui n'est qu'un composé de vertèbres *élevées* sur d'autres vertèbres. C'est aussi l'appellation figurée donnée aux mots qui s'ajoutent les uns aux autres, qui *s'élèvent* les uns sur les autres pour former un tout complet, c'est-à-dire une proposition et une phrase, si la proposition à elle seule constitue une phrase. C'est pourquoi il est déterminé par le signe qui d'ordinaire est attribué aux actes humains qui ont la bouche pour siège. De même le mot a laissé un équivalent en copte : c'est le mot ϣⲁⲩ qui veut dire «être utile». Il y a bien un mot ϣⲟⲩ qui signifie «éclat, lumière éclatante», mais là encore on chercherait en vain dans le chapitre XVII la raison qui justifierait l'emploi de ce mot dans le titre du

chapitre : comme il n'y a aucune louange, de même il n'y a aucune glorification dans le chapitre que j'étudie, ni pour le mort, ni pour les dieux dont les noms seront prononcés; mais il y a toute utilité pour le défunt à ce que ce chapitre soit prononcé par lui ou pour lui. L'idée est répétée une seconde fois devant les mots *la bonne Amenti :* c'était, ce me semble, l'endroit où trônait Osiris, c'est-à-dire une partie spéciale de la *terre qui possédait les dieux*. Pour y parvenir, il fallait avoir passé par toutes les transformations dont j'ai expliqué la raison d'être dans mes *Prolégomènes*[1], et alors on était assez heureux pour être admis à jouer aux dames dans la salle de réception d'Osiris où l'on apparaissait en âme vivante[2]. Cette salle s'écrivait par l'idéogramme 𓉗 et s'appelait 𓊃𓎛 = ⲥⲟⲩⲱϩ, l'endroit où l'on se réunissait, la maison où le chef rassemblait ses sujets pour tenir un *palabre*. Cette sorte d'édifice existe toujours dans toute l'Afrique, et elle se fait encore comme elle se faisait au temps des Égyptiens, comme elle s'est toujours faite depuis les temps les plus anciens. Il n'y a qu'à regarder le signe qui la désigne pour en être convaincu. Ce signe se compose de supports en bois qui, dans leur fourche, recevaient et maintenaient les ais transversaux qui forment la charpente du toit, au milieu duquel est une autre fourche maintenant ce toit à l'élévation voulue. Il n'y a qu'à voir certaines vignettes égyptiennes qui illustrent le *Livre des morts* et à lire les descriptions de certains voyageurs en Afrique relatant la manière dont se construisent

[1] E. Améliveau, *Prolégomènes à l'étude de la religion égyptienne*, p. 242 et suiv.

[2] Le jeu de dames est nommé par la périphrase 𓎛𓂋𓇋𓇋𓂋𓈙𓈖𓏏𓂻. Le dernier mot veut dire *damier*, c'est-à-dire le jouet sur lequel on passe par-dessus (𓈙𓈖𓏏 = ⲥⲓⲛⲓ «passer par-dessus») les pions de son partenaire : de là le déterminatif des jambes qui, dans certains monuments, est remplacé par le damier 𓊃 avec des pions en place. Quant au mot 𓎛𓂋𓇋𓇋, je crois bien que c'est une variante du mot 𓉔𓅷𓂋𓀤 «danser, sauter», d'où l'emploi de la préposition 𓂋, de sorte que l'expression tout entière veut dire : «sauter pour passer par-dessus», ce qui est toujours la manière de jouer aux dames.

des salles à *palabre*, pour voir au premier coup d'œil qu'il y a parité complète.

Au lieu de ce titre déjà compliqué, certains exemplaires du *Livre des morts*, notamment le *Rituel* publié par E. de Rougé, en contiennent un autre plus développé, mais qui revient exactement au même; sur les sarcophages du Moyen Empire le titre de ce chapitre est réduit à sa plus simple expression : ou . à savoir : *Sortir du jour*, ou *Chapitre de sortir du jour* [1], rédaction sur laquelle je dois attirer l'attention du lecteur. A plusieurs endroits du *Livre des morts*, notamment au chapitre LXIV, etc., la marche des opérations post-obituaires est interrompue, et tout ce qui précède est résumé dans un seul chapitre : je crois qu'il en était de même pour le chapitre XVII, et c'est sans doute la raison pour laquelle on mettait ses formules utiles et protectrices au-dessus ou autour du mort, c'est-à-dire qu'on en décorait l'intérieur du couvercle ou les parois du sarcophage.

Après le titre vient le préambule : *Dit l'Osiris scribe Ani* [2] *après être abordé*. Ces mots indiquent le personnage auquel est consacré le papyrus et le moment où il fallait prononcer les formules du chapitre XVII; c'était après *l'abordage* à l'Enfer qu'on devait le réciter, c'est-à-dire quand on y était descendu. Vient ensuite ce que je considère comme une rubrique ou indication supplémentaire spécifiant que, si *Ani* devait réciter ce chapitre après être descendu en enfer, cependant il n'était pas mauvais qu'on le récitât pour lui sur terre : *Il est utile de faire ces choses sur terre lorsque se sont accomplies toutes les paroles de l'anéantissement*. Comme c'est là un des points capitaux de ma

[1] Cf. Maspero, *Trois années de fouilles*, loc. cit., p. 167, 211 et 218; Lepsius, *Ælteste Texte*, pl. 1, XVI et XXX.

[2] Je conserve le nom déjà connu d'Ani, quoique l'orthographe semble appeler une vocalisation différente : Anaï ou Anouï.

traduction, je demande au lecteur la permission de lui expliquer pourquoi je suis arrivé à comprendre ainsi le texte. La grande difficulté gît dans les mots [hiéroglyphes]. Lepage-Renouf en traduisant ces mots par ceux-ci : « Qu'il soit dit [1] » a tout simplement escamoté la difficulté, car il n'a pas rendu les derniers mots [hiéroglyphes]. Comme il n'était jamais à court de raison, il devait en avoir une, sinon plusieurs, pour justifier sa traduction; mais il a pris le parti de se taire. Je soupçonne cependant que cette raison avait pour base le texte que fournissent les anciens sarcophages. En effet, ces cercueils de pierre ou de bois, au lieu de la formule complète des papyrus de la XVIII<sup>e</sup> dynastie, ont simplement [hiéroglyphes], ce que Lepage-Renouf a traduit par : « Que l'on dise », et de fait le chapitre commence aussitôt, ce qui semble justifier cette traduction. Mais les scribes égyptiens ont bien droit à dire leur mot en cette question, et je dois constater que sur dix-sept papyrus que contiennent les tableaux de comparaison en ce passage, il y en a quinze qui ont l'addition *Toum* [2], sans compter les papyrus de Nou et de Hounofer, non alors découverts et qui sont au British Museum. Par conséquent la tradition égyptienne est en faveur de la présence de ces mots dans le titre du chapitre, et ces mots ont une tout autre signification que celle que leur a prêtée Lepage-Renouf, car, si le sens qu'il donne est strictement possible en admettant que la formule ne contienne que ces deux mots, ce sens n'est plus admissible si l'on ajoute le troisième, et ce troisième mot apparaît comme un déterminatif des deux premiers, qu'il s'agisse du dieu Toum ou qu'il s'agisse, comme je le prétends, de l'état du mort avant que la seconde vie ne lui ait été donnée ou n'ait commencé à lui être donnée.

[1] Lepage-Renouf, *The book of the dead*, loc. cit., p. 377.

[2] Cf. Naville, *Das ægyptische Todtenbuch*, II, p. 31.

Ce mot *Toum* a, dans les manuscrits, quatre orthographes [hieroglyphs], [hieroglyphs], [hieroglyphs][1], et [hieroglyphs], ce qui est l'orthographe du papyrus de Soutimes à la Bibliothèque nationale[2]. Ces quatre orthographes, qui se réduisent à trois, ne diffèrent au fond que par le déterminatif qu'elles emploient : le dieu [hieroglyph], le signe des idées abstraites [hieroglyph], et les signes des idées abstraites concrétisées [hieroglyphs]. Je prétends que ces trois orthographes ne recouvrent qu'une même racine, ne cachent qu'un seul sens, car qu'il s'agisse du dieu, du terme abstrait ou des individus arrivés à l'état désigné par le terme abstrait, le sens est le même : «le dieu qui n'est pas», «le non-être», et «ceux qui n'existent plus», en d'autres termes que le mot hiéroglyphique est lettre pour lettre la négation copte ⲧⲙ ou ⲧⲉⲙ, qui veut dire : «n'être pas». En effet le dieu Toum n'est ainsi appelé que lorsqu'il est descendu aux enfers, c'est-à-dire lorsqu'il a disparu de la terre et n'a plus de vie, qu'il est représenté comme une momie que l'on désigne par les mots [hieroglyphs] «chair de Toum», car pendant la journée il s'appelle Râ, ainsi que nous allons le voir dès le premier verset du chapitre; de même les hommes qui ont accompli leur vie s'appellent justement, on en conviendra, [hieroglyphs] «les gens qui ne sont pas» ou «qui ne sont plus». Je sais bien que la racine [hieroglyph] est une des plus complexes de la langue égyptienne et qu'outre la négation ⲧⲙ, il y a un autre mot de même forme signifiant «unir», un autre signifiant «fermer»[3]; mais je ne vois pas quelle traduction acceptable on peut tirer de ces

[1] Le papyrus de Nou écrit même [hieroglyphs], ainsi que celui de Turin.

[2] Il a été publié par MM. Lefébure et Guieysse.

[3] Je crois pour ma part que les deux derniers sens n'en forment réellement qu'un, à savoir *réunir*; si les Égyptiens ont tiré le sens de *fermer* de ce sens de *réunir*, cela vient de ce que, pour fermer une porte, il faut réunir les deux battants de la porte, ou le battant au montant de la porte, de même que, pour fermer la bouche, il faut réunir les deux lèvres.

deux sens, d'autant mieux que le papyrus de Hounofer a ici une variante curieuse : [1], c'est-à-dire : « Alors qu'il a été devenu selon les paroles du maître des anéantis ». On a traduit la phrase dont je m'occupe : « Étant glorieux ce qu'ils ont fait sur terre, les paroles des hommes s'accomplissent[2] » ; ce sont là des mots et rien de plus, car ils ne renferment aucun sens convenable au sujet, tandis qu'au contraire le sens que j'ai adopté et qui a été entrevu par M. Budge[3] convient très bien à ce que l'esprit attend. Je crois donc fermement qu'il faut traduire ainsi que j'ai traduit, et, si l'on me demande quelles sont ces paroles d'anéantissement ou des êtres anéantis, je répondrai que ce sont celles que les Latins appelaient *novissima verba*, les dernières que l'on prononçait sur cette terre, et dès lors tout se tient : ce chapitre est dit bon à réciter dans l'enfer, mais aussi sur terre, après la mort, alors que l'on récite tout ce qui a trait à la mort ou à ceux qui ne sont plus. Les anciens textes se contentaient de dire : *alors que les paroles ont été*, c'est-à-dire après que toutes les paroles des funérailles ont été récitées.

VERSET 1.

*Interrogatoire.*

[1] BUDGE, *The book of the dead, facsimiles of papyrus of Hunofer*, etc., pl. VIII, l. 2.

[2] PIERRET, *Le livre des morts des anciens Égyptiens*, 1882, p. 53.

[3] BUDGE, *The book of the dead*, II, translation, p. 48-49 : « It is good for [a man] to write [this work whilst he is] upon earth, for [them] all the words of Tem come to pass » ; mais je ne saurais croire avec lui que le dieu Toum, celui qui n'existait pas, pût parler, puisque pour parler il faut être vivant, et non pas mort. Une autre preuve que ma traduction répond bien à ce que les scribes comprenaient m'est fournie par le papyrus de Hounofer, où la légende

*Traduction.* « Je suis celui qui n'était pas devenu existant, le seul qui soit devenu du Noun; je suis Râ, en son apparition au commencement de son gouvernement. »

*Interrogatoire.* « Qui est-ce? — C'est Râ au commencement de son apparition à Henen-souten (Ehnès) en roi, en être qui existe, alors que Schou n'avait pas élevé le ciel, lorsqu'il était sur la hauteur de l'habitant d'Eschmoun. »

Ce verset appelle un commentaire à la fois philologique et philosophique.

M. Lepage-Renouf a traduit : « Je suis celui qui ferme et celui qui ouvre, et je ne suis qu'un; je suis Râ à sa première apparition [1]. » Il a parfaitement vu qu'il y avait opposition entre le mot et le mot , ou, comme d'autres textes écrivent, ; mais il s'est trompé en attribuant au premier le sens de *fermer* et au second le sens d'*ouvrir*, ce qui lui a permis de rapprocher le texte égyptien des paroles de l'*Apocalypse* : « Je suis l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, dit le Seigneur [2]. » Cela prouve seulement en faveur de son érudition, et non en faveur de sa critique. Tout d'abord si ces paroles peuvent s'entendre et ne pas être contraires au texte lui-même, elles ne sont pas en position, puisque la phrase suivante parle du

du mort commence seulement après les mots que j'ai signalés. BUDGE, *The book of the dead, facsimiles of papyrus of Hunofer*, pl. VIII, l. 2. — Cf. le tombeau d'un certain Amenemhât de la XVIIIe dynastie, vivant sous le règne simultané de Touthmès III et de la reine Hatschepset, dans les *Denkmäler* de Lepsius, III, 38, *e*.

(1) LEPAGE-RENOUF, *The book of the dead*, loc. cit., p. 377.

(2) *Apocalypse*, I, 8.

commencement de toute chose, et que l'on ne peut parler de la fin avant d'avoir parlé du commencement; c'est ce qu'a compris l'auteur de l'*Apocalypse*. Il est bien plus vraisemblable que le texte contient la mention de l'état premier du monde, c'est-à-dire de la matière primitive préexistante au premier être. De plus, la préposition « à l'état de », placée devant , montre que les Égyptiens de la XVIII^e^ dynastie, et même de la X^e^, comprenaient le texte comme je le comprends, car ils ajoutent : « Je suis le seul qui soit devenu du Noun », c'est-à-dire qui ait pris son existence dans le Noun, dans l'abîme des eaux primordiales. Le texte explique ensuite que le défunt est Râ dans sa première apparition, lorsqu'il parut en roi universel. La logique de la pensée est donc en faveur de ma traduction, car le défunt, qui doit reproduire en son nouvel être toutes les phases de l'existence, commence par affirmer qu'il était dans le non-être par suite de la mort et qu'il est redevenu existant; puis, reprenant cette idée pour l'exprimer une seconde fois en termes plus compréhensibles au vulgaire, il ajoute : « Je suis le seul qui soit sorti de l'abîme des eaux primordiales »; et, en fait, il passe à une affirmation nouvelle, non plus d'un état en puissance de devenir, mais d'un état réalisé, en acte, en affirmant qu'il est Râ au commencement de sa royauté sur le monde. La pensée se développe donc comme elle doit se développer, et ce m'est un gage que j'en ai compris le développement.

A propos du groupe  qu'on lit *Nou*, à tort à mon avis, E. de Rougé a dit : « C'est évidemment le terme ⲛⲟⲩⲛ, par lequel les Coptes ont désigné l'*abyssus* biblique[1]. » M. Maspero a cru pouvoir contester cette opinion et nier que le *Nou* des Égyptiens correspondît au ⲛⲟⲩⲛ des Coptes. J'ai le regret de ne pouvoir être ici de l'avis de M. Maspero : les Coptes ont

[1] E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, p. 41.

bien leur mot à dire en cette question et le texte que je vais citer me semble la régler définitivement. Ce texte est pris d'un sermon du moine Visa, le successeur de Schenoudi, lequel sermon nous a été conservé par un fragment de manuscrit appartenant à lord Zouche. Il y est question du déluge, de la construction de l'arche et du cataclysme qui s'abattit sur la terre, et l'auteur ajoute : « Le fils ne put abriter le corps de son père pour l'enterrer, ni un père abriter ses fils pour les revêtir[1] au milieu des eaux de pluie, quand le Noun se déchira et que les cataractes du ciel s'ouvrirent[2]. » Je peux ajouter que jamais les Coptes n'ont donné à l'enfer le nom de ⲛⲟⲩⲛ, et que le seul passage qui semble appuyer ce sens a été mal interprété. Je le montrerai sans doute quelque jour tout au long, et j'aurai d'ailleurs l'occasion de revenir dans cette étude sur la question.

Ce que j'appelle l'interrogatoire est annoncé par une forme insolite qui me semble avoir été traduite exactement, bien que l'on n'en ait pas saisi le sens grammatical. C'est l'interrogation [hieroglyphs], que l'on écrit aussi [hieroglyphs], ce qui montre bien que [hieroglyphs] = [hieroglyphs]. Je la décompose ainsi : [hieroglyphs] + [hieroglyphs] + [hieroglyphs] + [hieroglyphs], et je traduis : « Est quoi pour lui cela? », c'est-à-dire : « Qu'est cela? qu'est-ce que cela signifie? » Le défunt explique alors dans sa réponse, non pas ce que c'est que Toum, ce qu'est Noun, mais seulement ce qu'est Râ, ou plutôt comment eut lieu la première apparition de Râ, lorsqu'il apparut pour la première fois en être vivant à Henen-souten, ou Ehnès, bien que les supports de Schou

[1] C'est-à-dire : « pour les habiller en vue de l'enterrement ».

[2] Voici le texte : ⲉⲙⲛ ⲟⲩϣⲏⲣⲉ ⲥⲕⲉⲡⲁⲍⲉ ⲛⲟⲩⲉⲓⲱⲧ ⲉⲧⲣⲉϥⲧⲟⲙⲥϥ ⲟⲩⲧⲉ ⲉⲙⲛ ⲟⲩⲉⲓⲱⲧ ⲥⲕⲉⲡⲁⲍⲉ ⲛⲛⲉϥϣⲏⲣⲉ ⲉⲧⲣⲉϥϩⲟⲃⲥⲟⲩ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲙⲟⲩ ⲛⲉⲓⲟⲟⲩⲉ ϩⲙ ⲡⲧⲣⲉ ⲡⲛⲟⲩⲛ ⲡⲱϩ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉ ⲛⲕⲁⲧⲁϩⲣⲁⲕⲧⲏⲥ ⲛⲧⲡⲉ ⲟⲩⲱⲛ. Ce passage se trouve à la page ⲟ̀ⲁ̄ du morceau n° 2 du 4ᵉ fragment qui en contient deux. Ce fragment provient de la bibliothèque de lord Curzon.

ne maintinssent pas la déesse Ciel au-dessus de la terre, et bien qu'il apparût sur la hauteur de *celui qui est dans Eschmoun*, c'est-à-dire Thou, le Hermès Trismégiste des Grecs, chef lui-même d'une cosmogonie différente de celle du chapitre XVII et plus abstraite encore. Les sarcophages anciens ne comportent pas d'interrogatoire pour ce verset.

VERSET 2.

*Interrogatoire.*

*Traduction.* « Je suis le Dieu grand devenu de lui-même, [c'est Noun, le créateur de ses noms — la neuvaine des Dieux — en Dieux]. »

*Interrogatoire.* « Qu'est cela ? — C'est Râ qui a créé les noms de ses membres, et ceux-ci sont devenus en Dieux à la suite de Râ[1]. »

Ce texte demande quelques explications. Tout d'abord, dans le corps du verset, on ne voit pas bien quel est le rôle de « c'est *Noun* », et l'on est surpris de trouver après le nom de l'abîme primordial l'enclitique, qui répond d'ordinaire à l'interrogation[2] ; mais une variante nous rend bien

[1] Le mot à mot donne : « C'est le devenir de ceux-ci en dieux qui dans la suite de Râ. »

[2] On pourrait encore expliquer en faisant de l'abréviation du démonstratif : le Noun ; mais l'explication que je donne me semble préférable.

compte de cette enclitique, car, avant ces mots, elle pose la question : « Qu'est cela ? », et répond : « C'est Noun. » Ainsi le Dieu qui est devenu existant de et par lui-même, ce serait Noun, l'abîme primordial, et d'autres textes disent avec plus de précision : « C'est l'eau, c'est Noun » . Aussi je considère la présence de tous les mots compris entre crochets comme abusive dans le texte mais non pas dans l'interrogatoire.

Cet interrogatoire ne fait guère que déterminer en termes plus concrets quelle était l'action de ce créateur des Dieux qui ne devait son existence qu'à lui-même. Non content de dire que les Dieux sont les noms du soleil, doctrine qui se retrouve dans l'hymne célèbre à Amon Râ[1], l'auteur ajoute que ce sont les membres du créateur, et que les Dieux ainsi émanés ont formé ce que l'on nommera plus tard la neuvaine des Dieux, qui sont à la suite de Râ. Cette partie de l'interrogatoire est plus logique que la première, et c'est peut-être la raison qui a fait omettre celle-ci et l'a fait placer dans le corps du verset, parce qu'on ne voulait rien perdre du texte primitif.

VERSET 3.

*Interrogatoire.*

*Traduction.* « Moi, je suis celui auquel nul ne s'oppose parmi les Dieux. »

*Interrogatoire.* « Qu'est cela ? — C'est Toum (le Dieu qui n'est pas) devenu en son disque. — Autre dire : c'est Râ lorsqu'il brille hors de la montagne solaire orientale du ciel. »

[1] GRÉBAUT, *Hymne à Amon Râ*, p. 23.

Ce verset n'exige qu'un très court commentaire. Le défunt y poursuit son identification avec les Dieux de la cosmogonie égyptienne. Il s'est dit identifié d'abord avec le Dieu qui n'est pas, le Dieu *Toum*, puis avec le Noun dans lequel ce Dieu-néant était en puissance, puis avec le Dieu Râ qui s'était fait exister lui-même de lui-même dans le trésor primordial des éléments, comme devaient s'exprimer plus tard les Gnostiques. En ce verset il passe de la puissance à l'acte, à l'apparition du soleil dans le monde visible, et, comme ce soleil qui n'existait pas encore, — du moins personne ne l'avait vu, — il reçoit ici le nom de *Toum*, qu'il échangera pour celui de Râ dès qu'il apparaîtra sortant à l'orient du ciel de la montagne par laquelle il monte du néant à l'être, ou du monde souterrain à la terre habitée. Sans doute cette cosmogonie est folle, mais je crois bien que c'est ainsi que les Égyptiens se l'expliquaient.

VERSET 4.

*Interrogatoire.*

*Traduction.* « Moi, je suis hier et je connais le matin. »

*Interrogatoire.* « Qu'est cela? — Quant à hier, c'est Osiris; quant au matin, c'est Râ en ce jour où il détruit les ennemis[1] du maître au complet et où est établi chef son fils Horus. — Autre dire : en ce jour où fut établie la fête de l'approche vers la momie d'Osiris par son père Râ[2], où fut fait le combat des Dieux après ordre qu'Osiris fût (reconnu) comme maître de l'Amenti. — Qu'est cela? — C'est l'Amenti qui fut faite pour les âmes des Dieux après que fut ordonné Osiris comme (roi de) la région occidentale. — Autre dire : c'est l'Amenti, c'est celle que m'a donnée Râ, où descendent tous les Dieux, où se tient qui combat pour elle. »

Le texte de ce verset ne semble pas avoir besoin d'un long commentaire, et cependant il a été pour Lepage-Renouf l'occasion d'une grosse méprise, car il a traduit : « Moi, qui suis Osiris, je suis hier et la connaissance de demain[3]. » Or, le mot employé par le texte signifie simplement : *le matin*, et cela se comprend très bien d'ailleurs. Le mort est *hier*, parce qu'il est devenu Osiris, c'est-à-dire mort; il est *le matin*, parce qu'il espère être appelé à la seconde vie, comme Râ sort vivant

(1) Le suffixe [hiéroglyphe] qui se trouve après [hiéroglyphes] est abusif; aussi d'autres manuscrits l'omettent. On peut d'ailleurs l'expliquer par une tournure pléonastique.

(2) Le texte en cet endroit contient un nombre considérable de variantes qui cependant reviennent à peu près toutes au même. J'ai suivi le texte de Hounofer, qui porte en cette partie : [hiéroglyphes] (pap. de Hounofer, *loc. cit.*, pl. VIII, l. 16-17), mot à mot : « ce jour où fut établie la fête de c'est approcher de cette momie » ([hiéroglyphe] = ⲕⲱⲱⲥ, *curare cadaver*, cadavre préparé pour l'enterrement, c'est-à-dire habillé et disposé en forme de momie).

(3) Lepage-Renouf, *The book of the dead*, loc. cit., p. 377 : « I who am Osiris, am Yesterday and the kinsman of the morrow. »

de la montagne solaire : il ne s'agit aucunement de prétentions à l'éternité.

L'interrogatoire appelle au contraire un commentaire assez étendu et nous allons d'abord assister à une constatation tout à fait curieuse et inattendue. J'ai dit plus haut que l'on devait accepter sous toutes réserves l'affirmation que le sarcophage de Horhôtep ne contenait pas dans sa première édition de notre chapitre ce qu'on appelle les *gloses* et ce que je nomme l'interrogatoire; je dois démontrer ici, par la comparaison des textes, qu'il les contenait au moins en cette partie, et que Lepage-Renouf, en faisant entrer dans le texte qu'il regardait comme primitif les mots [illegible], y a fait entrer une partie de l'interrogatoire, de même qu'il a pris pour un verset la dernière partie de l'interrogatoire qui l'accompagne. Il est, en effet, fort compréhensible que les décorateurs des sarcophages anciens, devant écrire le plus grand nombre de textes possibles, afin de donner au mort la protection la plus salutaire, aient été amenés à raccourcir le plus qu'ils pouvaient le long interrogatoire qui les gênait et même à le supprimer presque complètement, et aussi que certaines suppressions n'aient pas été faites. C'est ce qui est arrivé dans ce passage. Ainsi Horhôtep, au second exemplaire de ce chapitre, a : « Je suis hier et je connais le matin — c'est Osiris » [illegible]. La présence de ce [illegible] *pou* montre qu'il répond à un premier *pou* contenu dans l'interrogation, comme nous disons pour interroger : « Qu'est-ce? » et nous répondons : « C'est. » Dans la seconde partie de l'interrogatoire je trouve toute une phrase qui en faisait partie dans le sarcophage de Horhôtep et que pour cette raison Lepage-Renouf a crue être un verset ; c'est la phrase : [illegible], que le traducteur anglais a interprétée ainsi : « A scene of strife arose among the gods when I gave the command[1] »,

[1] Lepage-Renouf, *The book of the dead*, loc. cit., p. 377.

c'est-à-dire : « Une scène de lutte s'éleva parmi les Dieux quand j'en donnai l'ordre », traduction qui ne signifie rien, qui est illogique et ne répond à aucune des exigences du texte. Examinons en effet les autres exemplaires et nous allons voir clairement ce que je prétends. Le second exemplaire de Horhôtep a : [1], et nous sommes débarrassés du signe gênant de qui ne semble pas avoir eu de raison d'être. Les sarcophages de Hora et de Setbastit ont : [2], et nous voyons qu'une barque ordinaire est un déterminatif de l'idée de combat, parce que ce combat était censé se passer sur l'eau et qu'il fut fait d'après un ordre énoncé. Cependant, jusqu'ici, rien n'indique une partie de l'interrogatoire. Les sarcophages de Mentouhôtep, malgré leur mauvais état, nous permettent de faire un pas de plus : [3], ce que celui de Sebekâå exprime encore plus clairement, parce que plus grammaticalement : [4], c'est-à-dire : « Lorsque a été fait le combat des Dieux après la parole », et comme cette première phrase ne suffisait pas pour savoir quel était ce lieu de combat des Dieux, on a ajouté : « Quant au lieu de combat des Dieux, c'est l'Amenti », et c'est bien ce que disent les interrogatoires des papyrus : « Lorsque fut fait le combat des Dieux, après que l'on eut nommé[5] Osiris comme maître de l'Amenti où descendent tous les Dieux et l'on combat pour elle », c'est-à-dire : on lutte à qui y entrera. La présence de la préformante que je rends, et que l'on rend en pareil cas, par

[1] Maspero, *Trois années de fouilles*, loc. cit., p. 107, l. 497 du sarcophage de Horhôtep.

[2] *Ibid.*, Sarcophage de Hora, p. 210, l. 5; de Setbastit, p. 218, l. 5-6.

[3] Lepsius, *Älteste Texte*, pl. I, l. 4; pl. XVI, l. 3-4.

[4] *Ibid.*, pl. XXX, l. 5-6.

[5] Le mot à mot donne : « après que l'on eut énoncé ».



IMPRIMERIE NATIONALE.

«quant à», forme grammaticale qui revient à satiété dans ce chapitre, indique bien que c'est une partie de l'interrogatoire, et cette partie est écrite à l'encre rouge sur le sarcophage de Sebekâà où toutes les rubriques indiquent l'interrogatoire. De plus, de la présence de la première partie dans l'interrogatoire du papyrus, on doit conclure, ce me semble, que cette partie de la phrase faisait elle-même partie de l'interrogatoire.

Mais il y a une conclusion plus importante encore à tirer de l'omission de cet interrogatoire sur les sarcophages anciens, comme je vais le montrer. Si l'on examine le texte du verset suivant dans les deux exemplaires de Horhôtep, celui de Hora et celui de Setbastit, on voit que le texte de ce verset et du commentaire sur ces monuments ne contient aucun nom féminin, sinon le mot [hieroglyphs] «combat», et ce mot ne peut pas être l'endroit où séjourne «le Dieu grand qui est en elle», puisqu'un combat n'est pas un lieu d'habitation, tandis qu'au contraire les deux sarcophages de Mentouhôtep et de Sebekâà ont le mot nécessaire pour justifier la présence du pronom [hieroglyph] dans le verset suivant, à savoir le mot [hieroglyphs], l'Amenti, lequel est bien du féminin. Ainsi, l'on est forcé d'admettre que les trois premiers monuments ont omis un mot nécessaire à l'intelligence du texte et de l'interrogatoire, et ce mot ne se trouve que dans la seconde partie de l'interrogatoire, la première elle-même ne le contenant pas. Par conséquent, l'interrogatoire faisait partie intégrante du texte tel qu'on le concevait depuis la plus haute antiquité et sans doute tel que l'avait conçu son auteur, car s'il en était autrement, si le verset 5 pouvait être séparé de l'interrogatoire du verset 4, personne n'aurait pu savoir à quel nom se rapportait le suffixe féminin qui termine le verset 5; par conséquent, il n'y avait pas de *gloses* explicatives, comme on l'a cru jusqu'ici; par conséquent encore, le défunt était censé prononcer lui-même en réponse à la question posée : «Qu'est cela?» les explications, comme le verset :

par conséquent enfin, ces réponses ne portaient pas seulement sur l'explication du verset, mais encore sur l'explication de l'explication précédente. Ainsi, pour le cas présent, le défunt explique ce qu'il entend par *hier* et *le matin;* puis l'explication qu'il vient de fournir du *matin* comportant la détermination du temps précis où avaient eu lieu les événements auxquels il est fait allusion, comme ce temps peut s'entendre de deux choses bien différentes ou de deux suites d'événements présentés d'une manière distincte, il explique la seconde où il est question de l'Amenti, et alors il est amené à expliquer ce qu'était l'Amenti, la hâte que l'on avait de s'y rendre et les efforts que l'on faisait pour s'y assurer une place, car c'était la *bonne Amenti* pour tous les Égyptiens. Ces conclusions font dès lors comprendre pourquoi le défunt est amené à parler de lui à la première personne : puisqu'il récite lui-même toutes les réponses aux demandes qu'on lui pose sur l'Amenti, pour se faire mieux comprendre, il dit : «L'Amenti, celle que me donne Râ, celle où tous les Dieux descendent et pour laquelle lutte quiconque y est descendu.» C'est le mot de Virgile en la même occasion :

Huc omnis turba ad ripas effusa ruebat[1].

Ce verset et l'interrogatoire qui le suit sont donc expliqués; cependant il reste une phrase à laquelle je ne peux apporter aucune explication, parce que je n'y vois ailleurs aucune allusion qui puisse me mettre sur la voie de la réponse. C'est une lacune que je regrette, mais que je constate : tout ce que je puis dire, c'est que le texte d'Ani est fautif, c'est qu'il s'agit d'une fête ayant trait aux funérailles, mais je ne peux savoir quel fut le rôle de Râ envers Osiris.

VERSET 5. (*sic*)

[1] *Énéide*, VI, 305.

*Interrogatoire.*

*Traduction.* « Je suis connaissant ce Dieu (grand) qui est en elle. »

*Interrogatoire.* « Qu'est cela ? — C'est Osiris. — Autre dire : c'est Râ, son nom ; c'est le *phallus* de Râ qui pénètre lui-même en lui-même. »

L'auteur revient ici à la cosmogonie dont les réponses précédentes l'avaient quelque peu écarté. Après en avoir fini avec l'abîme et les profondeurs de l'Amenti, que peut-être il supposait avoir été créée sous les profondeurs de la mer[1], il revient à l'évolution des êtres organisés et, après une première explication qui semble complètement en dehors du sujet : C'est Osiris », il nous fait part de sa manière de comprendre la première apparition de la vie, manière qu'il a déjà expliquée au potentiel, mais non en acte : Râ, pour produire de nouveaux êtres, s'y était pris comme s'y prend l'homme pour produire un être semblable à lui ; mais, comme il était seul, l'auteur le fait jouir en lui-même, parce que tous les Dieux de l'Égypte sont des hommes et agissent en tout comme des hommes. Je dois dire cependant que cette seconde explication était aussi peu à sa place que la première, et que celle des anciens sarcophages me paraît autrement en situation ; elle dit simplement : « Les clameurs de Râ, c'est son nom[2] », c'est-à-dire le nom

[1] C'est aussi l'idée qu'en avait l'auteur copte qui a écrit les actes apocryphes des apôtres Paul et André (cf. Zoega, *Cat. Cod. Copt.*, CXXXII, p. 231 et suiv.). C'est le passage où l'on a cru voir que le mot « Noun » signifiait « enfer » : il s'agit simplement de la mer Méditerranée, regardée comme l'abîme primordial.

[2] Maspero, *Trois années de fouilles*, loc. cit., p. 167, 210 et 218. Sur sept exemplaires de ce passage, six

du Dieu grand qui est dans l'Amenti, et c'est sans doute la présence de cette épithète, le *Dieu grand,* donnée d'ordinaire à Osiris, qui a fait nommer Osiris à un endroit où il me semble n'avoir que faire. D'ailleurs le beau papyrus de Nou au British Museum contient l'explication des sarcophages anciens, mais il contient aussi : « C'est Osiris[1] ». Celui de Hounofer, avec l'explication des autres papyrus, en contient une autre qui explique le rôle de Râ : « C'est le bélier de Râ qui jouit lui-même en lui-même », et je n'y puis voir qu'une ingéniosité du scribe qui voulait trouver une expression nouvelle pour une chose connue par ailleurs. Quoi qu'il en soit, il ressort de tout cela qu'on avait voulu exprimer l'ardeur génésique extraordinaire qui s'était emparée de Râ au commencement du monde.

VERSET 6.

*Interrogatoire.*

*Traduction.* « Je suis ce Bennou (le Phénix) qui est dans On (Héliopolis); je suis le gardien qui fait le compte de ceux qui existent. »

ont le mot , qui sert à désigner le cri strident de l'épervier dans les airs. J'y vois le cri de Râ dans le spasme de la jouissance; mais ce sens, par suite des variantes orthographiques, n'est pas certain.

(1) BUDGE, *The book of the dead*, *fac-similes*, etc., voir *Hounofer*, pl. VIII, l. 21, et *Nou*, pl. I, l. 14.

*Interrogatoire.* « Qu'est cela ? — C'est Osiris. — Autre dire : c'est son corps. — Autre dire : quant à ses excrétions, quant à ce qui est, c'est son corps[1]. — Autre dire : quant au gardien qui fait le compte[2] de ceux qui existent, c'est le Toujours et le Jamais ; quant au Toujours, c'est le jour ; quant au Jamais, c'est la nuit. »

Le texte qui compose ce verset et son interrogatoire est rempli de fautes, ainsi que je l'expliquerai bientôt, et je devrai avoir recours aux anciens sarcophages pour l'intelligence de ce qui est dit. Tout le monde connaît le Phénix dont Hérodote[3] s'est plu à nous raconter des merveilles physiquement impossibles ; l'auteur de ce chapitre y joint la spécialité de garder dans les Enfers le compte de ceux qui existent : on attendrait plutôt le compte de ceux qui n'existent plus, mais l'esprit égyptien était tellement persuadé que la vie d'outre-tombe était la vie réelle, que l'on comprend aisément que ce verset emploie l'expression de *ceux qui existent* dans les Enfers pour signifier *ceux qui n'existent plus* sur la terre. Comme dans cette région tout se rapporte à Osiris, il est aisé de comprendre comment le Phénix puisse être identifié à Osiris et à son nouveau corps, car c'est tout un. Les excrétions dont il est question sont ce qui se peut corrompre, ce qui a une odeur (𓋴𓏏𓅪 = ⲥⲧⲟⲓ « odeur »). Cependant l'on pourrait penser que le mot 𓈖𓈖𓏏𓏪 est mis pour 𓂜𓈖𓏏𓏤 « ce qui n'est plus », et quand on réfléchit au peu de différence qu'il y avait dans l'écriture hiératique entre les deux groupes, — un point seul sur le premier en faisait la différence, — on demeure perplexe sur la question de savoir s'il s'agit de ceux qui ne sont plus sur terre ou de ceux

(1) On attendrait plutôt tout le contraire ; mais l'auteur veut sans doute parler du nouvel être qui est formé pour les Enfers.

(2) Je traduis d'après les sarcophages anciens et je l'explique plus bas.

(3) Hérodote, II, 73.

qui existent dans les Enfers, et l'on est bien tenté d'admettre le texte des sarcophages anciens. Quoi qu'il en soit, cela revient au même exactement, et Osiris est bien celui qui était le gardien de ceux qui comparaissaient devant lui. Le texte que j'ai cité ne comporte pas ce sens par suite de mots omis; mais les sarcophages anciens donnent bien :

[1] : « Qu'est cela? — C'est Osiris; quant à celui qui garde le compte de ceux qui ne sont plus, c'est le *Toujours* et le *Jamais*; quant au *Toujours*, c'est le jour; quant au *Jamais*, c'est la nuit. » Et cela, parce que, pour compter les siècles, il faut commencer par compter les jours et les nuits, et que le jour et la nuit sont le symbole de la vie qu'on vient de quitter : le jour, — pour entrer dans la vie nouvelle de l'Enfer : la nuit (d'après notre manière de penser et d'après celle des sarcophages anciens); — ou de la vie véritable dans laquelle on vient d'entrer : le jour, — en sortant de la vie terrestre : la nuit. Mais pourquoi le Phénix est-il mêlé à ce comput des années? C'est que cet oiseau était le symbole d'une période peu connue encore de temps plus ou moins long et sur laquelle on a déjà construit des systèmes que je ne peux pas juger : comme la vie que commençait le défunt était jugée éternelle, il n'est pas étonnant que le Phénix soit mentionné ici comme le gardien du compte de ceux qui n'étaient plus sur la terre ou de ceux qui existaient dans les Enfers.

VERSET 7.

[1] MASPERO, *Trois années de fouilles*, loc. cit., p. 118, sarc. de Sethastit, l. 8-10.

*Interrogatoire.* [hiéroglyphes] [1] [hiéroglyphes] [2] [hiéroglyphes]

*Traduction.* «Je suis Mîn dans ses apparitions et m'ont été données ses deux plumes sur ma tête.»

*Interrogatoire.* «Qu'est cela? — Quant à Mîn, c'est Hor vengeur de son père; quant à ses apparitions, ce sont ses enfants; quant à ses deux plumes qui sont sur sa tête, ce sont les pas d'Isis et de Nephthys lorsqu'elles se placèrent au sommet de sa tête quand elles le pleurèrent[3], car certes, elles furent à solidifier[4] sa tête. — Autre dire : ce sont les deux très grandes uræus qui sont à la tête de leur père Toum. — Autre dire : ce sont ses deux yeux que les deux plumes qui sont en sa tête.»

Ce verset a besoin d'un commentaire. Mîn était l'un des dieux les plus anciennement vénérés en Égypte, tout d'abord dans le canton de Coptos où il était le Dieu tutélaire, non

(1) Les papyrus contiennent ici de grandes variantes qui se réduisent facilement cependant à [hiéroglyphes] (cf. NAVILLE, *Todtenbuch*, II, p. 42).

(2) Cette lettre est de trop, les autres papyrus ne l'ont pas.

(3) Mot à mot : «elles furent en pleureuses».

(4) Ou : «à pleurer longtemps». Il y a un jeu de mots sur les acceptions du mot [hiéroglyphes] qui veut dire «être stable».

seulement de la ville, mais encore du désert qui la sépare de la mer Rouge, et cela dès les temps les plus anciens, car M. Petrie a trouvé dans ses fouilles de Coptos des monuments de ce dieu qui attestent, sans le moindre doute, une antiquité très haute, précédant même l'époque historique commençant à Ménès[1]. Depuis il est devenu le dieu tutélaire du nome et de la ville d'Akhmîn, d'où l'on en a fait Pan — Panopolis — parce que ce dieu est représenté comme un homme en état d'érection, levant un bras en l'air pour faciliter son geste, nu et n'ayant pour tout vêtement que la couronne à longues plumes entourant le disque solaire et reposant sur des cornes de bélier. Dans les cérémonies religieuses, surtout dans la grande procession de Mîn dont il est question dès les plus anciennes dynasties, on sortait ( ) l'image de ce dieu orné de sa coiffure, et c'était l'une de ces coiffures qu'affectionnent encore les naturels de l'Afrique centrale, faites d'herbes desséchées tressées les unes avec les autres et de couleurs différentes, plus tard imitées en bois. Fort probablement d'abord ces herbes n'avaient pas la hauteur qu'on leur a donnée depuis, mais elles devaient être relativement très hautes, et en arrière retombait une sorte de tresse d'herbes ou de bande d'étoffe qui touchait presque la terre. C'était là la grande toilette du dieu Mîn, c'était ce qu'on admirait surtout dans son costume, et les Égyptiens prirent l'habitude de donner aux dieux ainsi coiffés l'épithète de : « celui qui élève les deux tresses d'herbes desséchées », ou : « l'Élevé des deux tresses » *Qa schouti* [2].

[1] Petrie, *Coptos*.

[2] On a traduit d'ordinaire par : « celui qui élève les deux plumes » : cette traduction ne me semble pas satisfaisante, car outre que la nature ne connaît pas de plumes si hautes et surtout si larges, le mot *schouti* ne veut pas dire « plumes », mais bien chose « desséchée » ϣοογε, et ce nom n'a été donné à la plume des oiseaux qu'en vertu de la comparaison établie entre la plume, l'une des choses

Quant à la présence de ce dieu Mîn en ce chapitre, je l'explique de la sorte : ce dieu tel qu'on le représente est évidemment un dieu de la génération, un succédané de Râ dans son rôle de producteur des dieux; aussi en a-t-il le disque et les cornes de bélier supportant ce qu'on appelle les deux plumes.

Les réponses que fait le mort aux interrogations qu'on lui pose méritent aussi l'attention. D'abord Mîn est identifié avec Hor vengeur de son père, parce que l'une des appellations et l'une des identifications les plus anciennes de Mîn est *Mî Hor-nakht:* Mîn-Hor l'héroïque. Au sens allégorique, ses manifestations ou ses sorties, ce sont ses enfants. Les herbes tressées et desséchées qui sont sur sa tête, parce qu'elles forment deux tresses, ce sont les deux sœurs d'Osiris, Isis et Nephthys, et, le mort étant identifié avec Osiris, les deux sœurs ont naturellement le droit de le pleurer et de se mettre à sa tête pour entonner les lamentations, avant que Mîn ne le réengendre. De même, ces deux tresses sont par une autre figure nommées les deux uræus qui se voyaient en avant des coiffures royales ou divines, symbolisant l'une la Haute-Égypte, l'autre la Basse-Égypte, toutes deux protectrices de la vallée du Nil, l'une au Sud, l'autre au Nord : si elles sont placées à la tête de leur père Toum, c'est-à-dire de *Celui qui n'est plus*, c'est parce que le mort est identifié à Toum avant de devenir Râ ou Mîn. Enfin, par une dernière explication, les deux ornements de la coiffure sont appelés les deux yeux, parce que les deux yeux sont dans la tête et que les deux tresses se mettaient aussi en la tête; le rapprochement des idées ne s'impose pas, mais se comprend aisément.

Une dernière observation doit être faite à propos de l'interrogatoire. Pendant que la grande majorité des papyrus em-

les plus arides que présente la nature, et la plante desséchée. On donne aussi ce nom, et pour la même raison, aux écailles qui forment la carapace du crocodile.

ploient le suffixe de la troisième personne, d'autres, en petit nombre, se servent du pronom [hiéroglyphe], de la première personne. S'il s'agissait de gloses, le lecteur se trouverait complètement dérouté en voyant s'attribuer par le défunt ce qu'on est porté à croire le propre du dieu; s'il s'agit d'un interrogatoire, on comprend facilement que le défunt parle de lui-même à la troisième personne. C'est une grande difficulté de moins pour l'intelligence de ces textes difficiles.

Sur les sarcophages anciens, l'interrogatoire se réduit à ceci : « Qu'est cela? — C'est son père; les deux parures d'herbes desséchées sont les deux uræus qui sont en avant de son père Toum[1] », d'où l'on voit que tout revient au même, quelle que soit l'antiquité des textes.

VERSET 8. [texte hiéroglyphique]

*Interrogatoire.* [texte hiéroglyphique]

*Traduction.* « L'Osiris scribe des offrandes de tous les Dieux est en juste de voix hors de sa terre; il vient de sa ville. »

*Interrogatoire.* « Qu'est cela? — C'est la montagne solaire de son père, Toum. »

Le verset n'aurait guère besoin d'explication, n'était la préposition [hiéroglyphe] à laquelle j'attribue un sens qu'on lui refuse d'ordinaire en ce passage; mais je me refuse à mon tour à traduire

(1) MASPERO, *Trois années de fouilles*, loc. cit., p. 167-168, l. 501-502.

comme l'a fait Lepage-Renouf : « Je suis accouru sur ma terre et je viens de mon propre lieu[1] », parce qu'une semblable traduction me semble tout à fait hors de propos. En effet le défunt qui arrive aux Enfers et qui veut s'assurer la possession de la terre convoitée, en montrant qu'il est identifié avec tous les dieux qu'il a cités, ne peut pas dire : « Je suis descendu sur ma terre », parce qu'il s'agit pour lui précisément de s'assurer cette terre; de plus, si les sarcophages anciens ne contiennent pas l'expression « en juste de voix », cependant la tradition tout entière en tient compte; enfin, le mot = ⲟⲩⲛ veut bien dire *être*, surtout lorsqu'il est employé avec l'expression *juste de voix*, et il ne peut signifier *aborder, descendre,* qu'en le prenant pour le verbe = ⲟⲩⲱⲛ « ouvrir (les jambes) », et ce ne sera jamais qu'une traduction approximative. Au contraire, comme le mort arrive de la terre, de sa ville à lui, comme il vient de la montagne solaire, il s'ensuit que la traduction que je préconise répond bien à ce que l'on attend et qu'elle est en parfaite concordance avec l'explication que donne le mort lui-même, car il est venu de la terre dans les Enfers en descendant par la montagne solaire où le soleil disparaît chaque soir, alors qu'il est mort et qu'il est Toum, c'est-à-dire le dieu qui n'existe plus[2].

VERSET 9.

*Interrogatoire.*

[1] LEPAGE-RENOUF, *The book of the dead*, loc. cit., p. 377 : « I am alighted upon my Land and I come from my own place. »

[2] Je dois faire observer qu'un groupe de papyrus porte : *mon père Toum*, au lieu de *son* père, parce que le mort parle de lui à la première et non pas à la troisième personne.

*Traduction.* « J'ai détruit mes manquements, j'ai immolé mes maux. »

*Interrogatoire.* « Qu'est cela? — C'est qu'a été coupée la corruption de l'Osiris Ani, juste de voix par devant tous les Dieux, qu'ont été chassés tous les maux ses compagnons. — Qu'est cela? — C'est la pureté à partir du jour de sa naissance. »

Ce verset se comprend de lui-même ainsi que l'interrogatoire qui le suit. Si je donne un commentaire, c'est que je ne fais qu'un verset de ce que E. de Rougé et ses successeurs ont partagé en deux versets, voyant dans le second « Qu'est cela? » la séparation d'un verset. Mais outre que l'interrogatoire contient parfois deux ou plusieurs fois l'interrogation, la lecture des versets précédent et suivant comporte l'emploi de la première personne, et il ne serait guère compréhensible que le mort, parlant de lui-même à la première personne, prît ensuite la troisième personne pour revenir finalement à la première[1]. Au contraire la troisième personne s'emploie généralement dans l'interrogatoire, ainsi que nous l'avons déjà vu, et tout s'enchaîne admirablement : le défunt affirmant qu'il a détruit tous ses manquements et immolé tous ses maux, on lui demande ce que cela veut dire, et il répond qu'il a élagué tout ce qu'il y avait de corrompu dans le scribe Ani, et qu'il a chassé tous les maux qui l'accompagnent. — « Qu'est cela? », lui demande-t-on encore, et il répond : « C'est la pureté du scribe Ani depuis le jour de sa naissance », c'est-à-dire : comme tous

[1] Je dois dire cependant que certains papyrus emploient la première personne, notamment celui de Nou. On peut donc faire deux versets à la rigueur.

les maux ont été éloignés de moi, je suis pur à partir de cet instant où va avoir lieu ma naissance à la vie véritable.

VERSET 10.

*Interrogatoire.*

*Traduction.* « Je suis pur depuis le double nid très grand qui est en Henen-souten (Ehnès) en ce jour où les Rekhitou font offrande au Dieu qui est en elle. »

*Interrogatoire.* « Qu'est cela ? — *Millions d'années*, (c'est) le nom de l'un; *Grande verte*, le nom de l'autre; *Lac de Natron* et *Lac de Maaat*. — Autre dire : *Conducteur de millions d'années*, (c'est) le nom de l'un; *Grande verte*, le nom de l'autre. — Autre dire : *Émetteur de millions d'années*, (c'est) le nom de l'un; *Grande verte*, le nom de l'autre. Quant au Dieu qui est en elle (l'Amenti), c'est Râ lui-même. »

Ce verset me semble assez facile à comprendre : le défunt exprime l'idée qu'il a déjà exprimée dans tous les versets pré-

cédents, à savoir que sa vie recommence les mêmes phases par lesquelles elle a déjà passé sur terre, en particulier la phase de la naissance où, comme les oiseaux, il a occupé une place dans le nid maternel. S'il est parlé ici de deux nids qui se trouvent dans la même ville, celle où le soleil se manifestait tout d'abord, c'est-à-dire naissait au monde pour devenir grand, c'est qu'il y avait un nid pour la seconde vie comme il y en avait un pour la première, et ces deux nids étaient placés dans la même ville parce qu'il y avait deux villes du nom de Henen-souten, une en Enfer comme il y en avait une sur terre[1], et que ce qui était supposé s'être passé sur terre était de même supposé se passer dans les Enfers. Et, comme dans le nid, même le plus chaud et le plus agréable du monde, il faut de la nourriture, de là vient la mention des Rekhitou qui apportent ces offrandes que l'on appelait *abet* et dont le nom indique clairement qu'on les plaçait en face de chaque mort.

Quant à l'interrogatoire, il porte sur les noms des deux nids, qu'on est assez surpris d'abord de voir appelés *lacs* ou *bassins*, mais cet étonnement cesse bien vite quand on observe qu'il y a simplement deux métonymies superposées l'une à l'autre pour signifier un même phénomène : les deux nids n'étant nommés deux lacs que par une continuité implicite dans l'exposition cosmogonique double. Ces deux nids ont chacun quatre noms, avec cette différence que le nid ou lac de la seconde vie a bien quatre désignations différentes, tandis que le nid ou le lac représentant la vie ordinaire n'en a que deux, ayant trois fois le nom de *Grande verte*, c'est-à-dire le nom même de l'Eau primordiale dont toutes les choses et tous les êtres ont été tirés. Quant au premier nid, que j'appellerai par une figure analogue le berceau de la seconde vie, les noms qui lui sont donnés sont bien appropriés à ce qu'il faut, car

[1] C'est ce que j'ai démontré dans mes *Prolégomènes*, chap. VI, p. 512 et suiv.

qu'il s'appelle *Millions de siècles, Lac de Natron, Conducteur de millions d'années* ou *Émetteur de millions d'années*, il est bien évident que tous ces noms se rapportent à la durée de la seconde vie, puisqu'on employait le natron dans la conservation des corps précisément pour rendre efficace la pérennité de cette vie. Si le premier rang est donné à la seconde vie dans cette nomenclature en double, c'est parce que la seconde vie est la seule qui compte désormais pour le défunt. Quant au nom de lac de Maaat donné au nid dans lequel est éclose la vie normale, je ne saurais m'empêcher de croire que l'étymologie en fournit une explication qui est tout à fait de mise ici. Le nom , écrit ainsi, me semble l'écriture vocalisée et alphabétique de ce que d'autres papyrus écrivent [1], c'est-à-dire le mot même que l'on traduit par *vérité* et qui me semble signifier d'abord *réalité*, d'où le sens de *vérité* se tire tout naturellement, puisque la *vérité* n'est que la concordance du mot, ou de la chose exprimée, avec la réalité, et que les premiers êtres *réalisés* l'ont été dans la *réalité*, ou, comme disaient les Égyptiens, dans le nid ou le lac de la réalité. Quant au dieu qui est dans l'Amenti, c'est bien Râ, le premier être réalisé dans la vie, puisqu'il a été le premier à naître, et dans la mort, puisqu'il a été le premier à mourir, sa vie ne durant qu'un jour comme sa mort ne dure qu'une nuit[2].

VERSET 11.

*Interrogatoire.* [3]

(1) Cf. NAVILLE, *Das ægyptische Todtenbuch*, II, p. 45, l. 22, col. B *a*.
(2) Les sarcophages anciens n'ont pas d'autre commentaire que les papyrus.
(3) Ce mot ne se trouve dans aucun autre papyrus; il est de trop.

*Traduction.* « Je marche sur le chemin, je connais les chefs dans le pays de ceux qui sont réalisés[1]. »

*Interrogatoire.* « Qu'est cela? — C'est le Ro-sta, c'est la porte au sud d'Anroudef[2] (qui est en même temps) la porte au nord de l'*Aaït*. Quant au pays des *réalisés*, c'est Abydos. — Autre dire : c'est le chemin sur lequel marche son père Toum quand il traverse les champs d'Aalou (Élysées) où naissent les provisions fraîches des Dieux qui sont en arrière de leur cabine. Quant certes à cette porte sainte, c'est la porte des supports de Schou. — Autre dire : c'est la porte qui est au nord de la Daït. — Autre dire : ce sont les deux battants de porte de la cellule que traverse Toum quand il traverse vers la montagne orientale du ciel. »

Quiconque lira ce verset, tel que le contient le papyrus d'Ani, s'apercevra facilement que l'interrogatoire dans la pre-

(1) Sur onze papyrus que cite M. Naville (*loc. cit.*), neuf ont l'orthographe ou une orthographe analogue, deux seulement celle d'Ani.

(2) Ou : Narroudef, comme écrit Ani. Ce mot est à étudier.



IMPRIMERIE NATIONALE.

mière partie ne répond que de loin à ce qu'a dit le défunt, et que c'est seulement dans la seconde partie qu'il est question de ce qui a été dit dans le verset. Cependant il est facile de donner une explication, car le défunt dit qu'il est dans le *chemin* et, quand on lui demande ce que c'est, — et ici il faut entendre ce qu'est le chemin, — il répond en citant les divers passages qu'il a dû traverser, ce qui en tout temps et en tout pays est une réponse pertinente. Cependant on ne peut s'empêcher d'être surpris que les portes jouent un si grand rôle dans cet interrogatoire. Cet étonnement disparaît lorsqu'on a recours aux autres papyrus, car, quand on les examine, on s'aperçoit qu'ils contenaient un douzième verset avec un interrogatoire se rapprochant de très près de celui du verset 11 et contenant une phrase qui est la même dans les deux versets et qui a causé la méprise. Je dois donc citer ce verset 12 avant de m'occuper du précédent.

Verset 12.

*Interrogatoire.* [1], et le reste de l'interrogatoire comme je l'ai donné au verset précédent.

*Traduction.* « J'ai atteint à la terre des *khous* gardiens des portes, j'apparais hors de la porte sainte. »

*Interrogatoire.* « Qu'est cela? — Ce sont les champs d'Aalou où naissent les provisions fraîches des Dieux qui sont en arrière de leur cabine », etc.

[1] Naville, *Das ægyptische Todtenbuch*, II, p. 47-48, 1re colonne.

Les deux versets donnent donc ce qui suit :

Verset 11 : « Je marche sur le chemin, je connais les chefs dans le pays de ceux qui sont réalisés. — Qu'est cela ? C'est le Ro-sta, c'est la porte au sud d'Anroudef (qui est en même temps) la porte au nord de l'*Daït*. Quant au pays des *réalisés*, c'est Abydos. — Autre dire : c'est le chemin où marche son père Toum lorsqu'il traverse pour se rendre aux champs d'Aalou. »

Verset 12 : « J'ai atteint à la terre des *khous* gardiens des portes, j'apparais hors de la porte sainte. — Qu'est cela ? Ce sont les champs d'Aalou où naissent les provisions fraîches des Dieux qui sont en arrière de leur cabine. Quant à cette porte sainte, c'est la porte des supports de Schou. — Autre dire : c'est la porte qui est au nord de la Daït. — Autre dire : ce sont les deux battants de porte de la cellule que traverse Toum quand il traverse vers la montagne orientale du ciel. »

Ainsi, d'après ces versets, le voyage du défunt se divise en deux parties : d'abord l'Enfer jusqu'aux champs d'Aalou, puis ces champs eux-mêmes jusqu'au moment où le Dieu rajeuni réapparaît par la porte nord.

Ces deux versets, avec leurs interrogatoires, appellent de nombreux éclaircissements qui se rapporteront non plus à la cosmogonie du monde ou à la genèse du mort en particulier, car il est parfait en âge et en taille, mais à son voyage. Tout d'abord si l'on traduisait l'orthographe du texte du premier verset, on devrait traduire : « Je connais les chefs qui sont dans le pays des deux réalités » . Or le signe du duel, la plume d'autruche répétée, n'a été amené que par suite de la méprise du scribe qui, trouvant le signe après le du mot *māt*, l'a pris pour la lettre complémentaire du mot, quand en réalité ce n'est que l'oiseau qui, avec ou sans le , indique le nom d'agent et, comme le verbe est ici au passif, le nom de ceux qui sont l'objet de l'action marquée par la racine. Cette

méprise est des plus fréquentes dès les textes des Pyramides. Quant aux mots Ro-sta, Daït, Anroudef, il me suffira de dire ici qu'ils désignent, soit le monde infernal en général, soit certaines parties spéciales de l'Enfer, car l'explication détaillée me conduirait trop loin et le lecteur en trouvera un abrégé dans mes *Prolégomènes à l'étude de la religion et de la mythologie égyptiennes*. Mais il y a deux autres expressions que je dois expliquer afin de les faire comprendre, car je les entends d'une manière différente de celle de mes confrères.

Les champs d'Aalou, c'est-à-dire les Champs Élysées des Égyptiens, car il y a longtemps que Birch a reconnu l'identité des mots et des attributions, avaient, entre autres propriétés, celle de produire des moissons étonnantes qui sont décrites tout au long dans un autre chapitre du *Livre des morts*. Ces moissons servaient de provisions aux morts arrivés à la divinisation; or, ce sont ces morts qui sont désignés par les mots : *les Dieux qui sont derrière leur cabine*. Primitivement les morts étaient placés dans des endroits entourés d'arbres, ou même dans les creux des arbres, et la chose se pratiquait en Afrique il y a tout au plus un demi-siècle, au dire des voyageurs, et je n'ai pas le moindre doute qu'elle ne s'y pratique encore aujourd'hui. Qu'il en ait été ainsi, c'est ce que nous montrent les hiéroglyphes très anciens qui représentaient le tombeau, la coutume toujours observée dans l'ancienne Égypte de mettre des arbres près des tombes et aussi l'usage que j'ai vu pratiqué dans le cimetière d'Abydos de mettre en avant des tombes faites en forme de maisons, des arbustes qui relient les mœurs actuelles aux mœurs des plus anciennes époques pharaoniques. Le mort était placé dans une hutte bâtie en branches d'arbres et posée sur une sorte d'échelle comme dans l'hiéroglyphe [hieroglyphe] où se trouvent toutes les parties de la hutte ainsi comprise : le toit en pente pour l'écoulement des eaux de pluie, le corps de la hutte et l'escalier nécessaire pour sauvegarder le mort

soit des eaux de l'inondation, soit des termites encore plus dangereux. On le déposait aussi dans une hutte également en branchages avec toit en pente précédée d'arbres très sommairement représentés auxquels on appendait des fétiches pour protéger celui qui y était renfermé. C'est ce que représente l'hiéroglyphe , où non seulement on voit des arbres, mais encore des arbustes en avant des arbres. Il y avait encore une troisième forme de tombeau qu'on appelait *pa-our* « la maison du grand *ou* la grande maison », et qui se faisait ainsi : ou encore , ce qui est la forme d'un naos que l'on plaçait dans le temple et qui, à lui seul, représentait le temple. Ces quatre formes de tombeau répondaient, à mon avis, à la position plus ou moins relevée du défunt pendant sa vie mortelle et, comme il est facile de le constater d'après les hiéroglyphes que j'ai employés, la partie *principale* du tombeau est représentée par le *naos*, c'est-à-dire le lieu sacré par excellence où reposait le cadavre du mort, ou du dieu, ce qui est tout un, et le reste de la tombe était représenté par les salles du temple avec leurs colonnes, dont le fût et le chapiteau donnaient immédiatement l'idée des arbres qui précédaient le tombeau. Aussi quand M. Erman a dit [1] que le plus ancien modèle du temple se trouve dans les célèbres panneaux de Hosi que Mariette attribuait à la IIe dynastie [2], il a eu raison de le dire; il a eu tort toutefois de croire que c'était primitivement un temple : non, ce n'était primitivement que la représentation du tombeau entouré d'arbres dans lequel on avait enfermé le mort, dans lequel on enfermait encore les morts en Afrique au courant du siècle dernier et que les nègres ne permettent jamais de voir à l'œil profane de l'Européen. C'est le bois sacré des anciens,

(1) Erman, *Das Ægypten*, II, p. 379.

(2) Mariette, *Mastabas*, p. 80-82. Pour le tombeau précédent, il parle même de la Ire dynastie, et la comparaison des deux tombes montre la même époque.

le *lucus* des Latins, le *τέμενος* des Grecs, c'est-à-dire l'*espace réservé* aux cérémonies du culte funéraire au milieu du bois sacré. C'est cet ensemble de traits que j'ai rendu par le mot « cabine », n'ayant pas d'autre mot plus spécialement apte à désigner la chose. Or le mort ainsi placé dans sa dernière demeure n'en sort pas; le vivant, lui, peut aller, sortir de sa maison quand il veut, et de fait les peuples primitifs sont des peuples qui vivent au grand air, en dehors de leurs maisons; et de cette différence de situation entre les vivants et les morts est venue cette expression : *les Dieux qui sont derrière leur cabine*, pour indiquer, non pas l'*Image* du mort dans les Enfers, mais le corps même du mort sur terre et par suite dans les Enfers, où il fallait le nourrir si l'on en voulait la conservation.

Le système des portes auxquelles il est fait allusion a aussi besoin d'explication. Les scribes et les peintres d'Égypte se représentaient le monde inférieur sous la forme d'une grande ellipse bordée de canaux. Ils divisèrent plus tard cette ellipse en autant de petites ellipses qu'il y avait d'heures dans la nuit, c'est-à-dire douze. On faisait le tour de l'ellipse en naviguant, comme on parcourait le Nil, avec cette différence que le Nil coulait du Sud au Nord, qu'on avançait nécessairement en suivant le cours du fleuve, tandis qu'en faisant le tour de l'ellipse on revenait fatalement au point de départ. Il fallait trouver un moyen de sortir de cette difficulté, et les Egyptiens imaginèrent de faire passer la barque du soleil au milieu de l'ellipse, par conséquent de la faire entrer et sortir par des portes situées au Sud et au Nord, puisque les autres points cardinaux étaient occupés par les deux montagnes solaires, l'Ouest par la montagne de descente, l'Est par la montagne d'ascension. Plus tard, vers le II[e] siècle de notre ère, les Gnostiques, ayant à étager leurs trois cent soixante-cinq æons entre le ciel et la lune d'abord, entre la lune et la terre ensuite, firent à la vérité des æons rectangulaires, mais ils conservèrent les deux portes qui

permettaient de sortir de l'æon supérieur et d'entrer dans l'æon inférieur [1]. Évidemment dans les deux systèmes d'imagerie primitive, les auteurs ont oublié de résoudre le problème du passage d'un monde au monde suivant, car il devait y avoir un intervalle, si petit qu'on le veuille, entre les deux æons gnostiques et les deux ellipses égyptiennes; mais c'est précisément le propre des esprits primitifs de ne pas penser à toutes les difficultés qui naissent d'un système et de demander au croyant d'admettre ces *postulata* qui sont à la base de tout acquiescement non raisonné. Il ne faut donc pas nous étonner qu'il en ait été ainsi pour la foi égyptienne dans l'existence et la géographie du monde funéraire et, si je ne puis combler le vide existant, c'est que les Égyptiens eux-mêmes ne l'ont ni pu, ni voulu combler. Cependant ce n'est pas faute d'avoir dessiné avec minutie les portes qui permettaient d'entrer dans les diverses régions de leurs enfers ou d'en sortir : les illustrateurs de ce passage ont donné plusieurs modèles que l'on trouvera dans la publication de M. Naville [2]. Comme le lecteur le verra, s'il se reporte à la planche indiquée, toutes ces portes sont exclusivement en bois, et le soleil descend en enfer par suite de l'écartement des deux battants. C'est l'une de ces portes qui était nommée la sainte, et la porte qui était au sud d'une région était forcément au nord de la région suivante. Une autre de ces portes est nommée *les soutiens de Schou*; c'était, je crois, celle par laquelle le mort, ou le soleil défunt, pénétrait dans l'Enfer et qui était maintenue existante par les poteaux que Schou avait élevés pour séparer le ciel de la terre dans la cosmogonie primitive et enfantine des Egyptiens. Comme le monde infernal reproduisait trait pour trait le monde réel des Égyptiens, les théologiens de l'Égypte avaient jugé que tout ce qui s'était passé pour le monde réel se passait pour le monde infernal, et

[1] Cf. E. Amélineau, *Le papyrus Bruce*, p. 252 et suiv.

[2] Naville, *Das ægyptische Todtenbuch*, I, pl. XXVIII, Da, Ag, La.

ce chapitre tout entier en est une preuve, puisque le mort revivait pour les besoins de la seconde vie toutes les phases de la première existence : aussi, comme le ciel de l'Enfer, la Nout inférieure ( . au lieu de . le ciel, la Nout supérieure), avait besoin, pour être séparée du dieu Terre inférieur, des mêmes supports que la Nout supérieure pour être séparée du dieu Seb-Terre, son mari, le dieu Schou jouait le même rôle, et ce rôle avait bien sa raison d'être, autrement la barque de Toum n'aurait pas pu naviguer, si le ciel et la terre inférieurs avaient été confondus par des embrassements étroits [1]. Et maintenant, comme l'ensemble de l'Enfer se nommait *Daït,* cette porte était celle qui permettait d'y entrer.

A ces explications qui regardent les portes s'en rattache une dernière qui ne s'en écarte pas : elle a trait au mot qui se trouve dans la dernière explication fournie par le défunt : , etc. C'est la leçon des bons papyrus, ceux qui sont le plus soignés; les autres ont simplement , ce qui signifie : *ce sont les deux montants de porte.* Cette leçon me semble mauvaise, car si nous avons le mot , il faut nécessairement que le mot soit le déterminatif du mot *montants* et ne forme ainsi qu'une seule expression composée où l'idée principale est au duel, et par conséquent, si un pronom quelconque remplace ce mot, ce pronom doit être soit au duel, soit au pluriel, et non au singulier : il n'y a pas possibilité d'échapper à cette nécessité, car c'est une loi, non de telle ou telle langue particulière, mais de l'esprit humain en général. Or, l'idée se trouve exprimée plus loin par un suffixe, et ce suffixe est au singulier : ,

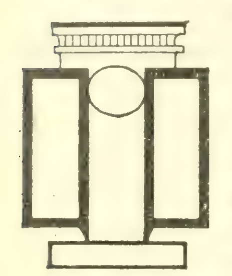
[1] Je reviendrai à la fin de cette étude sur ce point, et indiquerai l'explication très simple du rôle de Schou.

*les deux battants de porte de ce RI par lequel traverse le dieu Toum lorsqu'il traverse vers la montagne orientale du ciel.* M. Budge, dans son essai de traduction du *Livre des morts*, a traduit ce mot par « porte »[1] et il ne me semble pas s'être écarté du sens général; cependant je ne puis croire qu'il s'agisse uniquement du mot « porte ». En effet, quand les Égyptiens voulaient exprimer par l'écriture une ouverture quelconque, ils écrivaient , c'est-à-dire ils dessinaient une bouche ouverte, car la bouche ouverte est précisément la porte par laquelle nous introduisons les aliments dans notre corps. Ils prononçaient ce mot uniformément et invariablement *ro*, même avec les suffixes ou supports de suffixes[2]. Or, dans cette partie de l'interrogatoire, le mot est écrit, non avec un *o*, mais avec un *i*, un *i* écrit en double afin de bien attirer l'attention : , et on le détermine par le morceau de bois. Or le copte possède un mot ⲣⲓ qui représente exactement l'orthographe hiéroglyphique comme le mot ⲣⲟ représente l'orthographe  = bouche. Ce mot ⲣⲓ sert à nommer l'habitation du moine vivant *en solitaire*, ce que nous appelons cellule, du mot latin *cella*. C'est précisément le sens que je lui attribue ici, et je m'explique. La cellule du moine, si l'on en juge par les innombrables trous où ils se sont réfugiés dans la double chaîne de montagnes qui court du Sud au Nord en suivant une direction parallèle à celle du Nil, consistait d'abord dans les tombes creusées dans cette double chaîne et l'on en voit encore les ouvertures béantes au flanc de ces montagnes. Le sens de *cellule* de moine, le seul qu'on ait relevé jusqu'ici pour le mot ⲣⲓ dans les œuvres coptes, est un sens dérivé parce que, comme je le crois, l'ouverture en était la partie la plus visible. Et maintenant si nous examinons l'une

[1] Budge, *The book of the dead*, II, translation, p. 81; III, vocabulary, p. 191.

[2] Je parle de la langue officielle, même copte; je sais fort bien que le dialecte baschmourique écrit ⲣⲁ.

des vignettes qui représentent cette *cella* par laquelle descend le soleil, et que je reproduis ici afin de faire toucher du doigt le sens que je prétends être le seul juste, on voit que la prétendue *porte* de mes prédécesseurs se compose d'un édicule, édicule en bois comme l'indique le déterminatif, avec un fronton figuré et ornementé. Au-dessous de ce fronton sont deux vantaux de porte, non pas se touchant l'un l'autre, car la porte serait fermée, mais séparés l'un de l'autre, parce qu'on les a fait tourner sur un pivot qui leur sert de point d'appui. Dans l'espace vide qu'ils laissent, on voit



l'orbe d'un soleil qui semble dans l'acte de descendre et qui descend en effet. Les deux vantaux se posent par leurs pivots sur un cadre en bois, si bien que le tout donne l'idée et même la forme de nos armoires à deux battants de porte quand ils sont ouverts tous les deux. En outre, si l'on veut bien rapprocher la forme de cette prétendue porte de celle qu'affectent les *cellae* derrière lesquelles se tiennent les dieux dans les tableaux qui décorent les salles voûtées du temple que Séti I[er] construisit à Abydos[1], on verra que c'était précisément la même chose, avec cette différence toutefois que l'édicule sous et dans lequel est le dieu a précisément la forme du tombeau primitif 𓉐 et que l'artiste d'Abydos n'a pu ou voulu représenter qu'un montant de porte fermée, puisque le roi est représenté soit devant cette porte fermée, soit en train de l'ouvrir. Cette forme est plus ancienne au temple d'Abydos que dans le papyrus de Dublin auquel ma vignette est empruntée, car dans celle-ci la forme est exactement la même que celle du *naos*. Or, dans les deux cas, le dieu est derrière la porte, que cette porte soit fermée ou qu'elle ait été ouverte, et c'est l'un de ces dieux qui

(1) Mariette, *Abydos*, I, p. 35, surtout la chambre d'Amon.

se tiennent en arrière de leur naos ou de leur cabine, ainsi que j'ai traduit, et le mot *ri* désigne donc bien, non pas une porte, mais l'intérieur d'un édicule dans lequel se tient la divinité qui n'est plus, ou le mort. C'est ce que je voulais prouver.

Par conséquent la traduction de M. Lepage-Renouf, quoiqu'elle ait la prétention de suivre mot à mot le texte le plus ancien, ne me semble pas pouvoir être adoptée : «Je viens à travers la porte sainte. — Qu'est cela? — C'est la porte du dieu qui a nom Haoukar. C'est l'huis et les deux portes et ouvertures à travers lesquelles le père Toum sort à l'horizon oriental du ciel[1].» Tout d'abord il a mélangé la première partie du verset avec la deuxième partie de l'interrogatoire qui forme la fin du verset précédent, sans vouloir faire attention que le pronom de la première personne se trouvait dans la partie qu'il reléguait parmi les gloses auxquelles il croyait. Voici en effet le texte que j'emprunte au second exemplaire du sarcophage de Horhòtep : [2], ce qui signifie : «J'ai atteint à cette terre des dieux habitant la montagne solaire du ciel, je suis apparu par la porte sainte. — Qu'est cela? — Quant à cette terre, c'est l(a terre d)es dieux[3] qui sont derrière leur cabine.

[1] Lepage-Renouf, *The book of the dead*, loc. cit., p. 378.

[2] Il y a là une forte ellipse qui se trouve sur tous les sarcophages.

[3] Ce texte existe dans les exemplaires de Hora, de Sethbastit, dans les deux sarcophages de Mentouhòtep et dans celui de Sebekàà : dans tous, il y a après le signe qui remplace , c'est-à-dire l'édicule avec portes fermées et verrouillées, le mot ; je peux donc le suppléer en toute sûreté de conscience dans la lacune qui existe au sarcophage de Horhòtep, et de même je lis le signe qui

Quant à cette porte[1], ce sont les deux montants de l'édicule par lequel passe le père (Toum) pour se rendre à la montagne orientale du ciel. » De cette traduction il ressort deux conclusions : la première, c'est que Lepage-Renouf n'a pas même soupçonné le véritable sens; la seconde, c'est que les scribes de la XVIIIe dynastie n'avaient fait que rendre un peu plus compréhensible un texte qui, dès lors, passait pour difficile et qu'ils n'avaient apporté aucun changement important au texte de la tradition. Avant de quitter ce verset, je dois citer un déterminatif dont le sarcophage de Sebekâà fait suivre l'expression , qu'il écrit incorrectement [2]; le déterminatif qu'il emploie est le suivant , c'est-à-dire la forme même de l'édicule que l'on fait d'ordinaire , avec une porte ouverte. J'ai donc eu raison de traduire par le mot « cabine » et d'y voir la *cella* dans laquelle les Romains enfermaient leurs dieux, c'est-à-dire, comme l'a très bien expliqué Fustel de Coulanges, leurs morts[3].

Je vais encore mentionner une variante expliquant ce qu'étaient les dieux de la montagne solaire, c'est-à-dire ici les dieux de la montagne par laquelle le soleil renaissait à la vie diurne. Le scribe qui a orné le sarcophage de Sebekâà a écrit dans le corps du verset : , c'est-à-dire les *khous* ou les morts, et il en est de même au second sarcophage de Mentouhôtep[4], ce qui n'empêche pas que la leçon

représente l'édicule *aaoui*, parce que cette lecture se trouve en toutes lettres avec le déterminatif destiné aux sarcophages de Hora et de Setbastit; les deux sarcophages de Mentouhôtep emploient le déterminatif du montant de porte horizontal , et celui de Sebekâà donne la variante suivante : , au lieu de .

[1] Ou : « quant à la porte sainte », ainsi que le dit le texte de Sebekâà.

[2] Comme il est le seul à écrire ainsi, j'en conclus que le scribe a fait une faute réelle.

[3] Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 16.

[4] Lepsius, *Ælteste Texte*, pl. XXXI, l. 30, et pl. XVI, l. 13.

ne se trouve plus loin. L'une et l'autre version s'expliquent réciproquement. Ces dieux sont appelés *dieux habitant la montagne du ciel,* et ce mot peut étonner à cette place. Lepage-Renouf a traduit de même et, pour lui, le mot «ciel» signifie la voûte azurée, sinon quelque chose de plus mystique, comme le ciel des chrétiens, explication tout à fait inadmissible puisque nous sommes en enfer, dans les profondeurs de l'enfer. Pour moi, le mot «ciel» signifie seulement *ce qui est au-dessus de,* ici *ce qui est au-dessus de l'enfer,* c'est-à-dire la montagne dont les pieds s'enfonçaient sous terre, dont le sommet touchait le ciel, mais le ciel de l'enfer, et par laquelle sortait le soleil lorsqu'il apparaissait sur terre, puis au-dessus de la terre, et c'est là le sens primitif du mot [hiéroglyphes], comme le prouvent les mots coptes ⲛⲧⲡⲉ «supérieur», ⲙⲁⲛⲧⲡⲉ «*cœnaculum*», c'est-à-dire *locus superior ædium,* le premier étage (et non la terrasse, car c'est au premier étage que l'on prend son repas dans les maisons égyptiennes), ϫⲛ ⲧⲡⲉ «à partir du sommet», etc. Et c'est bien là le sens qu'exige impérieusement le contexte : le soleil descend du ciel dans la montagne occidentale, laquelle est bien sur terre, et s'enfonce dans les enfers, comme nous l'a montré la vignette que j'ai reproduite; puis, ayant achevé sa course dans les enfers, il refait le même chemin en sens inverse, remonte la montagne solaire orientale dont le sommet est sur la terre. Il y a similitude parfaite et, comme ce n'est pas moi qui ai créé cette similitude, que je l'ai simplement reconnue, il s'ensuit que les Égyptiens l'ont voulue et l'ont exprimée conformément à la logique rudimentaire de leur esprit. C'est tout ce que je voulais constater.

VERSET 13. [hiéroglyphes]

[hiéroglyphes]

*Interrogatoire.*

*Traduction.* « Ô Dieux qui fûtes auparavant, donnez-moi vos deux mains, afin que je sois ce dieu qui devienne parmi vous[1]. »

*Interrogatoire.* « Qu'est cela ? — Ce sont les (gouttes de) sang qui sortirent du phallus de Râ à la suite de ce qu'il s'écarta pour faire les sections de lui-même en lui-même, et voici qu'elles (les gouttes) donnèrent des Dieux qui sont à la suite de Râ : Hou et Sa, et ils sont à la suite de Toum (le Dieu qui n'est plus) au cours de chaque jour[2]. »

Ce verset ne présente pas de grosses difficultés de compréhension; cependant il y a une différence sensible de ton avec les versets précédents, le défunt ne se contentant plus d'affirmer, mais suppliant les dieux qui furent avant lui, et cette différence emporte avec elle que le défunt qui prie les dieux de lui donner la main, c'est-à-dire de l'aider, doit en même temps dire ce pour quoi il demande l'aide des dieux qui furent avant lui. C'est pourquoi j'ai traduit : « afin que je sois ce dieu qui devienne parmi vous », et non, comme mes prédécesseurs, « car je suis devenu un dieu parmi vous ». Si le mort était déjà dieu, il n'implorerait pas les dieux qui ont existé avant lui :

(1) Mot à mot : « afin que je sois ce dieu de je deviens parmi vous ».

(2) Mot à mot : « avec ce qui appartient au jour de chaque jour ».

s'il les implore, c'est qu'il n'est pas encore divinisé, c'est qu'il demande à l'être.

L'interrogatoire non plus n'offre pas grande difficulté; on y note simplement la manière dont l'auteur avait conçu l'apparition des premiers dieux. Râ s'était mutilé lui-même et de l'hémorragie qui s'en était suivie, deux dieux étaient nés qui le suivaient dans sa barque, à savoir Hou et Sa, la nourriture physique et la nourriture morale, car l'explication pour être déjà ancienne ne m'en semble pas plus mauvaise. Cette manière d'opérer cadre assez bien avec ce que nous savons par ailleurs, à savoir que Râ se masturba et que de cette jouissance solitaire sortit le premier couple divin: il suffit d'admettre pour qu'il y ait identité complète que la jouissance allât jusqu'à l'effusion du sang. Je ferai observer enfin que l'auteur joue sur les mots, car les premiers mots du verset signifient : *ceux qui sont en avant*, tandis que les derniers de l'interrogatoire veulent dire : *ceux qui sont à la suite*. De fait les deux dieux, Hou et Sa, sont tantôt à l'avant, tantôt à l'arrière de la barque solaire : ainsi sur le sarcophage de Séti I^er^, les deux dieux sont à l'arrière de la barque solaire lorsque le dieu Noun la porte à bras tendus et l'élève hors du Noun, c'est-à-dire lorsque le soleil levant est sur le point de sortir de la montagne solaire orientale; au contraire, pendant la navigation nocturne, le dieu Sa est seul à l'avant de la barque pour réciter les incantations nécessaires[1].

VERSET 14. (*sic*)

[1] SHARPE and BONOMI, *The alabaster sarcophagus of Oimenepah*, pl. XV, XIII, XI, X, VIII, VII, V, IV et III. — LEFÉBURE, *Tombeau de Seti I^er^*, 1^re^ partie, pl. XXIII; 2^e^ partie, pl. IX, X et XV, pour ne citer que ces monuments.

*Interrogatoire.*

*Traduction.* « Que soit rempli pour moi, l'Osiris scribe Ani, juste de voix, l'*Oudja* à la suite de son éclipse en ce jour où combattirent les deux Rehou. »

*Interrogatoire.* « Qu'est cela? — (C'est) le jour où Hor combattit avec Set, où fut lancée l'ordure à la face de Hor pendant que Hor prenait les testicules de Set, et c'est Thot certes qui établit ceux-ci en ses justices, lui-même. »

Ce verset assez difficile à expliquer, parce qu'il contient un mot assez rare , ayant ici pour déterminatif l'oiseau du malheur et des calamités. Les textes anciens remplacent ce mot par avec ou sans déterminatif de l'oiseau du mal [1]. Ce dernier mot a complètement disparu des papyrus de la XVIII^e dynastie, et il a été remplacé par celui que j'ai dit, , qui a le déterminatif du couteau , du bras armé ou de l'oiseau de malheur ; il n'a laissé aucune trace en copte, à moins qu'on ne pense à une forme en ⲥ prolongé où l'on aurait ϩⲱⲕⲥ, comme l'on a ϩⲱⲕϩ, racine qui veut dire *radere* « raser, ronger », et ce sens correspondrait assez bien au déterminatif et à l'idée que les Égyptiens se faisaient d'une

[1] Seul, le second exemplaire de Horhôtep a le mot , au lieu de , sans que je puisse savoir si la faute est imputable au scribe égyptien ou à l'éditeur de ces textes.

éclipse de lune, car nous allons voir qu'il s'agit de la lune. Quoi qu'il en soit, le mot a été adopté par les scribes de la XVIII[e] dynastie qui ont dû tenir à se faire comprendre de leurs lecteurs, tout en conservant le sens de leur texte. Malheureusement, ce mot ou cette orthographe ne se trouve employé que dans ce passage du *Livre des morts*, dans un autre qui rend compte du même fait de la légende de Horus, à savoir l'éclipse ou la décroissance de l'orbite lunaire pendant la nuit ou le jour où eut lieu ce combat, et dans un troisième passage du papyrus médical de Berlin où l'on recommande de couper en petits morceaux pour les hacher les divers ingrédients qui entraient dans la composition du remède[1]. L'action exprimée par ce mot était faite à l'égard de l'œil sacré que l'on appelle *Oudja*, et tous les traducteurs précédents ont traduit la phrase où il se rencontre par : « L'Osiris un tel a rempli l'œil qui était devenu sombre au jour du combat entre

[1] Le mot est resté dans la langue copte : ϩⲱⲃⲕ ; mais ce mot ne se trouve qu'une seule fois, et c'est dans un discours de Schenoudi. L'orateur vient de faire un tableau lamentable des malheureux fellahs qui sont obligés, par le manque de paille, de faire abattre leurs bestiaux et de les manger, parce qu'ils n'ont rien pour les nourrir, et il ajoute : ⲛϯⲛⲁⲩ ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲛ ⲉϭⲉϩⲱⲃ ⲛⲥⲁ ⲧⲣⲉⲩⲁⲁⲩ ⲛⲁⲩ ⲛϩⲙϩⲁⲗ ϩⲙ ⲡⲉⲩⲥⲱⲙⲁ ⲛⲥⲉⲙⲟⲣⲟⲩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲛⲁϩⲃ ⲛⲑⲉ ⲛϩⲉⲛ ⲧⲉⲃⲛⲟⲟⲩⲉ ⲛⲥⲉϩⲱⲃⲕ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲛϩⲉⲛ ϫⲟⲟⲕⲉϥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲕⲱⲧⲉ ⲉϩⲉⲛ ϭⲱⲙ ⲉⲧⲥⲟⲟⲩ (Zoega, *Cat. Cod. Copt.*, p. 501), ce qui veut dire : « Je ne vois pas autre chose qu'ils (les riches) puissent leur faire, sinon les réduire pour eux en esclavage en leur corps, les atteler au joug comme des bêtes et leur *couper* des aiguillons pour les faire tourner en des jardins afin de les arroser. » Zoega a cru que le mot ϩⲱⲃⲕ pouvait se traduire par *menacer* et il me semble s'être beaucoup plus approché du sens que Peyron (*Lexicon linguæ copticæ*, à ce mot) qui a rendu ce mot par *stimulare*, *incitare*, ce qui est proprement le sens du mot ϫⲟⲟⲕⲉϥ qui suit; mais le déterminatif du couteau employé pour ce mot semble devoir emporter l'idée dans une autre direction. La traduction *couper, préparer au couteau*, me semble plus appropriée à l'acte dont il s'agit, mais il faut entendre ce mot dans son sens le plus large et le plus primitif, car l'acte qu'il représente ne ressemble que de fort loin à ce que nous appelons à présent *couper*.



IMPRIMERIE NATIONALE.

les deux Rehou[1]. » Les textes anciens ne contiennent pas ce mot *Oudja,* mais bien le mot « œil », celui qu'on appelle presque toujours l'œil de Hor et quelquefois l'œil de Râ. Depuis fort longtemps déjà tous les égyptologues admettent que cet œil de Hor et de Râ — il était double — désigne le soleil ou la lune. Je le crois aussi; mais ici il faut choisir entre le soleil et la lune, et il ne me paraît pas douteux un seul instant que le choix ne doive s'arrêter sur la lune. En effet, le défunt est en Enfer, à la suite du soleil qui n'est plus, Toum; il ne peut donc être éclairé par le soleil, et surtout il ne peut rendre sa clarté au soleil, car cela ne dépend aucunement de lui qui, au contraire, a besoin du secours d'autrui et qui vient de le demander expressément au verset précédent. Par conséquent, au lieu de voir dans ses paroles une affirmation qui ne se comprendrait pas, nous devons y voir une prière qui se comprend au contraire très bien. Il demande qu'à défaut du soleil, la lune — *per amica silentia lunæ* — éclaire son chemin, et, comme cet astre n'éclaire jamais mieux qu'en son plein, il demande qu'elle soit pleine pour lui après avoir été *coupée* en la nuit où les deux Rehou se sont livré combat[2]. Que cette *diminutio lunæ* doive s'entendre du dernier ou du premier quartier, ou même d'une éclipse, c'est ce que je n'ai pas le moyen de décider, et au fond la chose a peu d'importance : ce

[1] Cf. Lepage-Renouf, *The book of the dead*, loc. cit., p. 378; E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire*, p. 31; Pierret, *Le livre des morts*, p. 58, et Budge, *The book of the dead*, II, translation, p. 52. Ce dernier même introduit un nouveau personnage d'après le papyrus d'Ani : « I, Osiris, the scribe Ani, triumphant, have filled *for thee* the Utchat (*sic*) »; mais les signes « *pour toi* » ne se trouvent que dans ce papyrus et ils manquent aussi sur les sarcophages anciens; il y a donc tout à présumer qu'ils sont le résultat d'une erreur d'autant même qu'Osiris n'a aucun rôle à jouer dans ce chapitre jusqu'à présent.

[2] Je dis « en la nuit », parceque ce mot se trouve sur le sarcophage de Horhotep (cf. Maspero, *Trois années de fouilles*, loc. cit., p. 168, l. 51), au lieu du mot *jour* qu'emploient les autres textes.

qui me suffit, c'est de montrer que ma traduction se soutient par elle-même et répond à toutes les exigences de la situation et de la grammaire.

Reste l'interrogatoire et surtout la fin de cet interrogatoire. La suite des combats que se livrèrent Set et Horus est très connue en gros, sinon en détail : à chaque instant les textes mythiques de l'Égypte y font des allusions, mais ces allusions sont très obscures. Parmi ces allusions on voit qu'à un certain moment Set lança ses ordures à la face de Hor et que celui-ci lui enleva les testicules. S'il n'y avait que cela, l'explication irait toute seule; mais la mention du rôle que joua Thot en l'occasion vient terriblement compliquer le fait si simple en lui-même. Il est vrai que Lepage-Renouf, pour sortir sain et sauf de la difficulté, a mis le nom de Hor à la place de celui de Thot[1], car il n'est pas ordinaire qu'un personnage soit dit avoir arraché les testicules de son adversaire, quand dans la proposition suivante on attribue cet acte à un autre acteur : de deux choses l'une, ou c'est Hor qui fit cette action éminemment sauvage, ou c'est Thot; si c'est Hor, ce ne peut être Thot; si c'est Thot, ce ne peut être Hor. Malheureusement pour Lepage-Renouf, tous les textes, ceux des sarcophages anciens comme ceux des papyrus de la XVIIIe dynastie, comme le papyrus de Turin lui-même, tous sans exception attribuent bien le dernier acte de la phrase à Thot. Il eût donc été bon d'indiquer la source de cette traduction, et si Lepage-Renouf ne l'a pas fait, c'est apparemment qu'il ne le pouvait pas.

Or, le rôle de Thot, dans la légende des combats que se livrèrent Set et Hor, est éminemment pacificateur; c'est lui qui s'efforce de réconcilier les divers membres de la famille osirienne les uns avec les autres, l'oncle et le neveu d'abord, la mère et le fils ensuite. Dans ce rôle il met toute sa science des *paroles*

[1] Lepage-Renouf, *The book of the dead*, loc. cit., p. 378.

*divines*, comme on traduit d'ordinaire, *des paroles protectrices* de son art magique, comme je traduirai, au service de la bonne cause, d'abord en faveur d'Osiris, ensuite en faveur d'Isis en de multiples circonstances : la recomposition du cadavre d'Osiris et son adaptation à un coït *post mortem*, la parturition d'Isis, la résurrection de Hor qui avait été piqué par un scorpion et qui en était mort; c'est lui qui juge entre les deux opposants, les deux Rehou; c'est lui qui donne à Isis une tête de vache lorsque son fils mécontent lui eût enlevé la sienne; c'est grâce à lui enfin qu'est signée la paix entre les deux adversaires. C'est là le rôle de Thot d'après les inscriptions légendaires du temple d'Edfou, et ce rôle est conforme à celui que lui a donné le faux Plutarque dans son traité *de Iside et Osiride;* il semble bien, en même temps, être en contradiction avec celui que lui attribue l'interrogatoire tel qu'on l'explique d'ordinaire.

Mais nous connaissons une autre conduite de Thot par les textes des Pyramides. D'après ces textes, Thot se serait rangé résolument du côté de Hor et aurait pris parti contre Set, frère d'Osiris, d'Isis, de Set et de Nephthys, pour la victime contre le meurtrier; il aurait été le porte-parole de la justice, le scribe éclairé qui connaissait le droit, etc., et l'on ne manque pas d'inscriptions où ce rôle lui est donné parmi les productions plus tardives de la littérature égyptienne. D'ailleurs ce rôle n'était point inconnu dans l'enseignement du temple d'Edfou, car l'un des livres qu'on lui attribue et dont le titre a été trouvé dans ce qu'on appelle la *Bibliothèque* se nommait : *L'anéantissement de Set*. Or, c'est bien vers ce rôle que semble pencher le renseignement fourni par le défunt dans l'interrogatoire de ce verset, et c'est précisément cette partie de son rôle dans la bataille des deux adversaires que j'ai voulu exposer dans ma traduction. A cela on peut m'objecter que je suis en contradiction avec ma méthode habituelle de traduire par un sens physique; mais je répondrai que c'est précisément le cas

d'appliquer un sens figuré parce que le sens physique est impossible puisque, Hor ayant d'abord enlevé les testicules de Set, ils n'étaient plus à enlever, et que le rôle de Thot en cette circonstance dut se borner à favoriser, par la protection de ses formules magiques, ce que son neveu Hor faisait physiquement. Or le sens figuré qui se rapproche le plus du mot 𓂭𓂭𓂭 «les doigts», d'où l'on a tiré celui *d'imprimer le doigt en guise de sceau,* est précisément le sens de *signare, signum digito imponere,* ce qu'on a traduit par *sceller, sceau,* et le lecteur voudra bien se rappeler que l'emploi des sceaux magiques était commun dans les opérations de la magie, témoin le *sceau de Salomon.* C'est le sens que j'adopte ici et ce sens, je le crois, répond à toutes les exigences du contexte, tout en traduisant mot pour mot et en conservant le texte tel qu'il nous est parvenu.

(*A suivre.*)

# QUATRE SIGNATURES AUTOGRAPHES MAGHRIBINES

## À LONDRES

## DE 1682, 1726 ET 1729,

PAR

M. C. F. SEYBOLD,

PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE TÜBINGEN.

Pour orienter nos lecteurs, il faut citer *in extenso* un article de M. W. C. Bolland. *An Arabic autograph at Lincoln's Inn*, paru dans l'*Athenaeum* de Londres, Nr. 4242 (13 février 1909), p. 198, qui nous renseigne bien sur l'aspect des deux premières souscriptions maghribines (de la même main, de 1682) et sur les efforts (assez mal réussis du reste) faits jusqu'à présent pour les déchiffrer et les interpréter. La première de ces deux signatures figure dans le *Admission Book of Lincoln's Inn*, la seconde dans le *Charter Book of the Royal Society*. Cette dernière est suivie d'une autre signature maghribine d'une main différente, de 1726, et d'une autre encore d'un Tripolitain d'Afrique, de 1729. Les deux dernières sont traitées par moi ici, autant que je sache, pour la première fois. J'adresse mes plus vifs remerciements à mon estimé collègue de l'Université de Londres, qui est en même temps bibliothécaire à l'India Office, M. T. W. Arnold, qui m'a procuré, non sans difficultés, les photographies des quatre signatures, données ici en fac-similé; s'il n'a pas réussi lui-même à en faire beaucoup avancer le déchiffrement et l'interprétation, il en est tout excusé par le fait qu'il est plus familier avec les écritures arabes orientales (à la suite de son long séjour dans les Indes orientales)

qu'il n'est rompu à l'écriture arabe occidentale ou maghribine qui offre nombre de difficultés à qui ne s'est pas occupé longtemps d'elle.

Voici donc l'article susdit de l'*Athenaeum* :

AN ARABIC AUTOGRAPH AT LINCOLN'S INN.

In an old Admission Book of Lincoln's Inn is an inscription in Arabic as to which a strangely false tradition has grown up — false as to its date and as to its writer, and incorrect as to its matter. This inscription was reproduced with admirable exactness in Lane's 'Students Guide through Lincoln's Inn' — the first edition of which appeared in 1803 — and the following explanatory note was appended :

*This [plate] contains the signatures of Charles the Second and his suite, who became members of Lincoln's Inn in 1671. Among the persons who accompanied his Majesty on that day was the Turkish Ambassador, who, as is common with Mussulmans, has prefaced his signature with the usual profession of faith and invocation for mercy. These seem to be written in a Turco-Arabic dialect, which is found very difficult at the present time to understand; the letters, too, are not clearly formed. The following translation, however (which was procured from the India Office), we doubt not will be found correct :*

«*Praise to the one God. The signature of the humble Alhajh allah Mohammed, the son of Mohammed-Sahy allah, son of Abukerái. God be merciful to him.*»

This translation has been copied from Lane's 'Guide' into the margin of the Lincoln's Inn Admission Book, and so has, to this extent, received the official sanction of the Inn. Now the first thing to be said about this autograph is that it is not on the same page as the signatures of King Charles II and his suite, as it would appear to be from Lane's reproduction. It bears no date, and there is nothing whatever to connect it with the other signatures. Lane's facsimile of the autograph was reproduced in the Appendix to the printed transcript of the 'Black Books' of Lincoln's Inn, and Mr. W. Paley Baildon, in his note on it, expresses more than a doubt as to the correctness of Lane's story. He says that there is no record of any Turkish Ambassador having been in England in 1682; and, on the authority of a passage in Luttrell's 'Diary', suggests that the autograph was probably that of the Moorish Ambassador then accredited to the English Court.

That I may without breach of continuity say all that I have to say about this autograph, I will here for a moment interrupt myself to note that the Moorish Ambassador — or Morocco Ambassador as he was always called — was undoubtedly admitted a member of the Royal Society about this time. The 'Journal Book' of the Society states, under the date of April 26th, 1682, that the whole time of the meeting on that day was spent in entertaining the Morocco Ambassador, and that «He was pleased to inscribe his name in the book among the Fellows of the Society in a fair character in Arabic»[1]. For this and other information concerning the Ambassador in connexion with the Royal Society, and also for the privilege of examining his autograph in the Roll of the Society, I am indebted to the courtesy of Mr. R. W. F. Harrison, the Society's Assistant Secretary and Librarian. Prof. Arnold (Professor of Arabic in the University of London and Librarian of the India Office) has, at my request, very kindly given a great deal of time and trouble to the study and comparison of these two inscriptions in the books of Lincoln's Inn and the Royal Society. In the first place, he tells me that they are both undoubtedly written by the same hand. This certainly identifies the writer of the autograph at Lincoln's Inn as the Morocco Ambassador, even if we had no other proofs. But we know from an old newspaper — *The Loyal Protestant and True Domestick Intelligence* — that the Morocco Ambassador visited Lincoln's Inn on March 4th, 1682, and wrote his name in the same book in which Charles II and his suite had done the «Society the Honour to enter their names in heretofore».

Prof. Arnold entirely confirms the statement of his predecessor at the India Office as to the difficulties presented in the Ambassador's script. He says that the character of the writing in both the Lincoln's Inn and the Royal Society books gives him the impression that the Ambassador was writing with an instrument to the use of which he was not accustomed — with a goose-quill, probably, instead of his native reed-pen.

Before I go on to Prof. Arnold's translations of the two inscriptions, I must say a word or two as to the Ambassador's name. It is a matter of deep mystery. It apparently was so from the beginning. I have already quoted the earlier India Office translation as given by Lane, and that supplies us with one version of his Excellency's name. The Royal Society has an engraved portrait of the Ambassador, which is inscribed : «His

[1] «May 31st, 1682. *The Morocco Ambassador being admitted an honorary member of the Royal Society, and subscribing his name and titles in Arabic, I was deputed by the council to go and compliment him.*» Evelyn's 'Diary'.

excellency Hamet Ben Hamet Ben Haddu, Ottoman Ambassador Extraordinary from the Emperor of Morocco to His Majesty of Great Britain in the year 1682.» The editor of Evelyn's 'Diary' (William Bray) says the Ambassador's name was Hamet. Anthony Wood says that on his Excellency's portrait at Oxford the name carved on a brass plate was Hamet ben Hamet ben Haddu Ottur; but this, he adds with prompt discouragement, is false. On a separate slip of paper he has noted :

*Mohamed son of Mohamed son of Haddu, of the province of Ohtor, of the family of Bahamvar, of the kingdom of Sus — this is the name of the Morocco embassador in England in 1682, as in the King's letters to the Universitie or vicechancellor for his reception.*

Unfortunately, this letter from the King cannot now be found at Oxford, neither can the Ambassador's portrait. My thanks are due to Mr. A. Cowley, of the Oriental department of the Bodleian Library, for kindly searching for them.

The Ambassador visited Cambridge also; and at Trinity College «he called for a Pen and Ink», an old journal tells us :

*And wrote his name, and the name of his master the Emperor with all his Titles and Dominions, in the Arabick Language, which was Interpreted by the Secretary into Spanish which is kept in the said university amongst their Antiquities.*

This seems to have been the only autograph of the Ambassador accompanied by a translation into an European language; and it would probably have been decisive as to his Excellency's name if it could have been found. Prof. E. G. Browne, Prof. A. A. Bevan, and Dr. A. W. Verrall — to all of whom I here record my thanks — have searched every place where it was at all likely to be found, and have consulted every one who was at all likely to know anything about it; but it cannot be traced.

I now come to Prof. Arnold's translation of the Lincoln's Inn autograph. It is, he tells me, as follows :

*Praise be to God alone! Written by the servant of the wise, the pilgrim to God, Muhammed the son of Muhammed the son of Haddu, belonging to Sus, the Bahamwānī. May God be gracious unto him! Amen.*

Or, he adds, the name may be literally transcribed «Muhammed ibn Muhammed ibn Haddu, al Sūsī, al Bahamwānī». *You will notice*, he writes :

*that when my predecessor has 'the humble', I translate 'the servant of the wise'. These words are very difficult to decipher in the Lincoln's Inn entry, but appear clearly in the Royal Society's Charter Book.*

He adds his reasons for differing in other respects from the earlier

India Office translation, which I need not detail here. *The inscription in the Royal Society's Charter Book*, Prof. Arnold continues : *is somewhat different. 'Praise be to God alone. This entry (?) is written by the servant of the wise, . . . Muhammad ibn Muhammad ibn Haddu al-Bahamrānī, in the year . . . one thousand and ninety three'. Two or three words of this inscription are still obscure to me, so I have had to omit them . . . There is nothing in either of the Arabic inscriptions that at all corresponds to Ohtor or Ottor.*

Though Prof. Arnold has consulted some of the ablest Arabic scholars, as well English as native-born, he has been unable to fill up the gaps in the Royal Society's inscription. A. D. 1682 is equivalent to A. H. 1093.

I should add, while I am speaking of these inscriptions, that on the same page in the Lincoln's Inn book which contains the Ambassador's autograph there follows, with some little intervening blank space, this signature in ordinary script: «Alhajh Mahamed Lacos (?) Abencerahe.» It has been believed that this was an English transliteration of the Ambassador's name, written by some one at Lincoln's Inn at the time of his visit there, as some sort of key to the identity of the writer of the Arabic autograph. I am strongly inclined to think, however, that it is the signature of the Ambassador's secretary. Abencerage or Abencerahe is the name of a well-known Moorish family that was long domiciled in Spain; and we know from the account of his Excellency's visit to Cambridge that he was accompanied by a secretary who wrote Spanish. «As to the English signature in the Lincoln's Inn book», says Prof. Arnold, meaning this autograph in the ordinary script, «I do not think that it can possibly be the same name as in the Arabic inscription». I cannot conclude this note without recording my thanks to Prof. Arnold for all the valuable help he has given me, and the kindly willingness with which he has given it.

W. C. BOLLAND.

Et maintenant, *praepositis praeponendis*, passons à nos propres déchiffrements, transcriptions, traductions et interprétations des quatre signatures maghribines de Londres qui paraissaient assez énigmatiques jusqu'à présent.

M. Arnold a bien reconnu, il est vrai, l'identité des mains du n° I et II, c'est-à-dire de l'ambassadeur extraordinaire marocain qui s'est inscrit dans l'*Admission Book* de Lincoln's

Inn sans date, et avec date précise (comme nous le verrons tout à l'heure) dans le *Charter Book* de la Royal Society. De même il a bien entrevu l'embarras évident que causait à l'ambassadeur marocain l'emploi inaccoutumé d'une plume d'oie au lieu du qalam قَلَم oriental; du reste il aurait pu remarquer encore les points et taches d'éclaboussures sur le n° I. Mais il a moins bien réussi, comme on va le voir, à vaincre bien des difficultés techniques et réelles.

I

الحمد لله وحده
وكتب خديم المقام العالى بالله محمد
بن محمد بن حد[ا] اسوس البعران لطف
الله به ءامين

*alḥamdu lillāhi waḥdahu*
*wakataba ḫadīmu 'l maqāmi 'lʿālī billāhi moḥammadu*
*bnu Moḥammadi bni Ḥadd[ā] aswasi 'l buʿrāni laṭufa*
*'llāhu bihi āmīn.*

Louange à Dieu seul!
Et a écrit [ceci] le serviteur du trône élevé en Dieu, Moḥammed, fils de Moḥammed, fils de Ḥadd[ā] aswas elbuʿrān [du chamelier le plus [habile guide de chameaux]:
Dieu le comble de bontés. Amen!

Tout fonctionnaire marocain est vis-à-vis du Sultan, qui est le maître, سيدنا, مولانا *sīdnā, mūlānā* « notre maître », un خديم *ḫdīm* « serviteur » : cf. Eugène Fumey, *Choix de correspondances marocaines*, Paris, 1903, I. p. 113. Sur المقام العالي بالله « le trône élevé en Dieu » et ses synonymes pour « Sa Majesté chérifienne », cf. E. Fumey, *ibid.*, p. 117, et Dozy, *Supplément*, II, 427. Ce sont donc des termes très communs de la titulature marocaine, inconnus en Angleterre et à l'India Office. Le nom du grand-père de notre ambassadeur marocain est écrit حد *Ḥadd*, lu officiellement en haut Haddu; mais ce dernier nom s'écrit ordinairement حَدُّو (cf. Haddou حدّو dans le *Vocabulaire destiné à fixer la transcription en français des noms des indigènes*, Alger, 1891, p. 179 *b*; cf. *ibid.*, p. 181 *b* : Hammou حمّو). Pourtant l'épithète *aswas al buʿrān* اسوس البعران = le plus habile guide (سائس *sāis* « palefrenier ») de chameaux, comme dans le n° II حد[ا] البع[ر]ان, montre que c'est plutôt حَدَّا (*ḥaddā*) avec suppression d'un élif ا avant l'élif suivant (cf. aussi le Qaïd el Haddaoui, *R. M. M.*, VI, 593). Dans حد[ا] البعان du n° II, est aussi omis par nonchalance le *r* ر de *al buʿrān* البعران, comme d'autre part dans البععران du n° I, par embarras de plume, s'est glissé un ʿ ع de trop! C'est donc justement حدّا البعران *ḥaddā al buʿrān* « conducteur de chameaux, chamelier », qui est le nom du grand-père de notre ambassadeur marocain à la cour de Sa Majesté Britannique. De cette manière, tous les embarras de la signature à Lincoln's Inn sont levés. Il n'y a ni de Ohtor (Ottor), ni de Sous, ni de Bahamvār ou Bahamvān, ni des monstres de mots comme Alhajh allah, Sahy allah, Abukerāi, ni de « Alhajh Mahamed Lakos (?) Abençerahe » : autant de tentatives désespérées et malencontreuses de résoudre l'énigme de cette souscription, qui se rattache étroitement au n° II.

## II

الحمد لله وحد[ه]

وكتب هادا الحرف

خديم المقا[م] العالى بالله

محمد بن محمد بن حد[ا] البعر[ا]ن

وفى ستة وعشرين من يبرين

عام تلتة وتسعين و ءلف

*alḥamdu lillāhi waḥda[hu]*
*wakataba hādā 'l ḥarf*
*ḫadīmu 'l maqā[mi] 'l ʿālī billāhi*
*Moḥammadu bnu Muḥammadi bni Ḥadd[ā] 'lbuʿ[r]ān*
*wafī sitta waʿischrīn min Yabrīn*
*ʿam telat watisʿın wa elf.*

Louange à Dieu seul !
Et a écrit cet écrit [ce caractère]
le serviteur du trône élevé en Dieu.
Moḥammed ibn Moḥammed ibn Ḥadda 'lbu rān
Et [ce] le 26 Yabrīn (= Abril = Avril)
An 1093.

*Ḥaddā 'l buʿrān* : cf. plus haut : حدّ[ا] اسوس البعران .

*Yabrīn* dérive facilement de Abrīl ابريل (Dozy, *Supplément* : cf. Beaussier. *Dict. pratique ar.-franç.*, يبرير Avril), parce que le hemz passe assez souvent en Maghrib à *y*; cf. Brockelmann, *Grundriss*, I. p. 46 : pour l'hispano-arabe celui-ci ne connaît pas d'exemples qui sont cependant fréquents! Sur le changement de *l* en *n*, cf. Brockelmann, *ibid.*, I. p. 221 ; *Z.D.M.G.*, LXIII, 331. C'est justement la même date du 26 avril 1682 mentionnée plus haut dans le *Charter Book* de la Royal Society comme jour de réception de l'ambassadeur marocain.

## III

الحمد لله وحده

وكتب هذه الاحْرف خديم المقام

العالى بالله محمد بن على الغلى

[الحمد] وحده لله سنة تبْل

وفى آخر شهر مارص عام $\frac{1138}{1726}$

*alḥamdu lillāhi waḥdahu*
*wakataba hādihi ʾl aḥrufa ḫadīmu ʾl maqāmi*
*ʾlʿālī billāhi Muḥammadu bnu ʿAlī elġalī*
[*alḥamdu*] *waḥdahu lillāhi sana bal*
*fī āḫiri schahri Mārṣ ʿām* $\frac{1138}{1726}$.

Louange à Dieu seul!
Et a écrit ces mots le serviteur du trône
élevé en Dieu, Muḥammad ibn ʿAlī al Ġalī;
[louange] seul à Dieu! Année — plutôt
le dernier du mois de Mars l'an $\frac{1138}{1726}$.

احرف *aḥruf* est ici le pluriel de حَرف « lettre (écrit) » du n° II.

L. 4. Au commencement se trouve une lacune [*alḥamdu*]. Après 1682, à quarante-quatre années d'intervalle, en 1726, on a donc fait inscrire son nom dans le *Charter Book* de la Royal Society, à cet autre ambassadeur du même grand sultan du Maroc Ismaʿīl qui régnait de 1672 à 1727, au bas du premier de 1682.

IV

الحمد لله وحده
وكتب هذا العبد الفقير [illegible]
[illegible]
في ١٨ [illegible] ١١٤١
1729

Trois ans plus tard, en $\frac{1141}{1729}$, s'est inscrit un troisième ambassadeur, en bas du second, et également en caractères

maghribins : il venait, celui-là, non pas du sultanat du Maroc, mais de la régence turque ottomane de Tripoli d'Afrique.

الحمد لله وحده
وكتب هاذه العبد الفقير لربه قاسم اغه
وكيل وجاك طرابلس غرب لطف الله به
في ١٨ من جمادى الاخر $\frac{1141}{1729}$

*alhamdu lillāhi waḥdahu*
*wakataba hadih el'abd el faqīr lirabbihi Qasim aġa*
*wekīl odjāk Ṭarābulus ġarb laṭufa 'llāhu bihi*
*fī 18 min djumādā 'l ākher* $\frac{1141}{1729}$

Louange à Dieu seul!
Et a écrit ceci le serviteur qui a besoin de son Maître [Dieu], Qāsim Aġa, agent de l'État [turc, barbaresque] de Tripoli d'Occident, que Dieu le [favorise!
le 18 du [mois] Djumādā 'l ākher $\frac{1141}{1729}$ [le 30 janvier 1729].

Le turc اوجاق *odjāq* s'écrit ordinairement aussi en arabe : اوجاق, اجاق, وجاق : ici il est وجاط ; le mot s'employait aussi autrefois pour les États barbaresques : en turc مغرب اوجاقلرى «les États d'Occident».

Pour فقير لربّه au lieu du classique فقير الى ربّه, cf. la construction افتقر ل pour افتقر الى chez Maimonide, فقير ل dans beaucoup de colophons de manuscrits, etc.

Le trait de plume gros et recourbé en haut entre les deux mots وجاط طرابلس ne semble pas avoir de signification (on pourrait tout au plus penser à un ا inséré après coup, parce qu'on a pour Tripoli également طرابلس et اطرابلس).



IMPRIMERIE NATIONALE.

# QUELQUES NOTIONS

SUR

# LA PHONÉTIQUE DU TALAIN ET SON ÉVOLUTION HISTORIQUE,

PAR

M. C. O. BLAGDEN.

Le talain (ou *mon*) est la plus ancienne langue littéraire de Birmanie, peut-être même de toute l'Indochine. Il s'est servi depuis bien des siècles d'un alphabet originaire de l'Inde méridionale, identique à peu près à l'alphabet birman qui en dérive. Le talain compte les lettres suivantes : les valeurs qui leur sont attribuées sont les valeurs originelles de ces lettres dans le passé lointain de la langue, et non leurs valeurs actuelles.

CONSONNES.

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Gutturales.. | က *k* | ခ *kh* | ဂ *g* | ဃ *gh* | ၚ, င *ṅ*[1] |
| Palatales . . | စ *c* | ဆ *ch* | ဇ *j* | ဈ, ၛ *jh*[2] | ည *ñ* |
| Cérébrales. . | ဋ *ṭ* | ဌ *ṭh* | ဍ *ḍ* | ဎ *ḍh* | ဏ *ṇ* |
| Dentales. . . | တ *t* | ထ *th* | ဒ *d* | ဓ *dh* | န *n* |
| Labiales . . . | ပ *p* | ဖ *ph* | ဗ *b* | ဘ *bh* | မ *m* |
| Non classées. | ယ *y* | ရ *r* | လ *l* | ဝ *w* | သ *s* |
| | ဟ *h* | ဠ *ḷ* | ၜ *ḅ* | ၝ *b* | အ *a* |

Le အ *a* compte aussi comme consonne : en effet il paraît mériter cette classification, d'abord parce qu'il sert comme

(1) La seconde forme (en y ajoutant le virāma) sert de finale.
(2) La première forme est plutôt la forme birmane.

finale à représenter l'occlusion subite de la voix (comparable au *hamzah* arabe et au *-k* malais) par laquelle finissent certaines voyelles, et ensuite parce qu'il peut servir de *fulcrum* aux voyelles initiales, comme on verra plus tard. Dans son premier rôle je le représenterai par le symbole ' : peut-être serait-il logique de faire de même pour sa seconde fonction et de le regarder sous ce rapport comme un symbole du *spiritus lenis*. Mais j'hésite à introduire un usage nouveau qui ne paraît pas avoir d'avantage pratique et qui est peut-être dépourvu de base phonétique. On écrit indifféremment ဣ et အိ, et il ne servirait pas à grand'chose de transcrire de deux façons, *in* et *'in*.

Dans l'usage actuel, on ne se sert pas des lettres ဋ *ṭ*, ဌ *ṭh*, ဎ *ḍh*, et ဠ *ḷ*, sauf pour quelques mots d'origine pâlie; mais en récitant l'alphabet ces lettres gardent pourtant leur ancienne place. Les deux lettres ၜ *ḅ* et ၝ *ḇ* paraissent être d'invention talaine et ne font pas partie de l'alphabet pâli. Elles représentent une labiale douce mais dépourvue (ou presque entièrement dépourvue) de sonorité et, à ce qu'il me semble, un peu nasalisée. On l'a décrite comme prenant place entre un *p* et un *b* : à mon oreille elle est plutôt entre *b* et *w*. Je n'apprécie pas la différence phonétique entre le ၜ *ḅ* et ၝ *ḇ*, comme consonnes, en supposant qu'il en existe. Mais il y a entre ces deux lettres une distinction importante : elles affectent différemment les voyelles qui les suivent.

En effet on divise les consonnes talaines en deux séries suivant leur influence sur les voyelles; en voici la classification :

PREMIÈRE SÉRIE : က ခ စ ဆ ဋ ဌ ဍ ဏ တ ထ ပ ဖ သ ဟ ဠ ၜ အ.

SECONDE SÉRIE : ဂ ဃ ၚ ဇ ၛ ဉ ဎ ဒ ဓ န ဗ ဘ မ ယ ရ လ ဝ ၝ.

On voit que toutes les sourdes, avec *ḍ*, *ṇ*, *s*, *h*, *ḷ* (lettre hors d'usage) et *ḅ*, entrent dans la première série, tandis que

les sonores, en général, avec les nasales (sauf *ṇ*), les liquides actuelles, les semi-voyelles *y* et *w*, et le *h*, entrent dans la seconde. Cette division des consonnes en deux séries est le point capital de l'orthographe et de la phonétique de la langue. En effet les consonnes dites sonores *g*, *gh*, *j*, *jh*, *ḍh* (celui-ci en usage seulement dans les mots pâlis), *d*, *dh*, *b*, et *bh* se prononcent quant au son actuel comme des sourdes, *k*, *kh*, etc. Mais leur énonciation est accompagnée par une action de la glotte qui les distingue assez nettement des consonnes de la première série et qui donne à la voyelle qui suit une modification profonde, difficile parfois à décrire, mais qui me semble en certains cas avoir une qualité plutôt gutturale, tenant de la cavité postérieure de la bouche.

Pourquoi le *ḍ* entre-t-il dans la première série? Sans en être bien sûr, je crois qu'il est juste de dire que cette lettre est moins sonore que notre *d*. En tout cas c'est une vraie cérébrale, et douce (plutôt *ḍ* que *ṭ*), et c'est probablement la seule vraie cérébrale du talain. Car le *ṇ* ne représente le plus souvent qu'une façon d'écrire le *n* pour qu'il n'affecte pas la voyelle comme la seconde série le ferait[1]; et il faut remarquer que la classe des dentales en talain est déjà assez proche de la position cérébrale, étant en effet non pas de vraies dentales mais des supradentales (ou alvéolaires) comme en anglais à peu près. Le *w*, qui représente le *v* des alphabets indiens, est aussi le *w* anglais. Le *h* est distinctement aspiré; il a, surtout à la finale, un son voisin du ح arabe. Ajoutons que le *c* (et en talain moderne le *j*, ainsi que, *mutatis mutandis*, le *ch* et le *jh*) se prononcent d'une façon fine, c'est-à-dire comme *ć*, entre *tś* et *ts*. Probablement le *ñ* aussi a la même position. Pourtant il me semble suffisant d'écrire *c* et *ñ*. On voit que les

[1] Il y a d'autres moyens graphiques pour produire le même résultat avec d'autres lettres; ainsi on ajoute parfois un *h* souscrit et muet, ou on donne à l'*y* un second *y*, également souscrit et muet.

consonnes du tableau se réduisent en pratique à *k*, *c*, *t*, *p* (et leurs aspirées), *ṅ*, *ñ*, *n*, *m*, *y*, *r*, *l*, *w*, *s*, *h*, *ḅ*, *ḍ* et ʼ.

Toutefois cette énumération ne contient pas tous les éléments phonétiques possibles résultant des combinaisons de consonnes. Ainsi selon Haswell (éd. Stevens[1]), *jw*, *sw* et *wh* se prononcent comme *fw* : je suppose que cet *f* est bilabial et que *fw* doit être assez proche du *wh* écossais. En effet le *j* et le *s* en entrant en combinaison avec d'autres consonnes telles que *n* et *m* ont une forte tendance à se réduire en *h*, une aspiration qui (passant par le nez quand il s'agit d'une nasale) précède la seconde lettre sans toutefois former une syllabe additionnelle : ainsi *jnok* se dit *hnōk*. De même *sla* s'écrit souvent *lha*, prononcé *hla*. Il faut aussi remarquer que selon Haswell (éd. Stevens) les palatales ont dégénéré à Pégou en dentales; *c* et *j* sont devenus (à peu près) *s*, leurs aspirées plutôt *ts*, tandis qu'à Martaban le son de toutes ces lettres retient davantage le caractère palatal; le *j* aurait même le caractère de *j*, c'est-à-dire d'une sonore. Le même auteur remarque que le *g* s'approche quelquefois du son de *g* et que le *d* est fréquemment prononcé avec le son de *d*. Il paraît alors que, dans certains dialectes au moins, le talain a encore conservé quelques traces de l'ancienne valeur de ses lettres sonores. En effet j'ai noté ce détail (aussi quant au *b*) dans la prononciation d'un jeune homme talain originaire de la région de Maulmain que j'ai connu autrefois à Londres. Mais dans le dialecte de Ye, sur lequel j'ai des informations assez précises, il me semble que les anciennes sonores ont changé de caractère[2].

[1] *Grammatical Notes and Vocabulary of the Peguan Language*, by Rev. J. M. Haswell, D. D. Second edition edited by Rev. E. O. Stevens, M. A., Rangoon, 1901.

[2] Les sonores aspirées (sans doute à cause de l'aspiration) sont devenues dures même dans les cas où les sonores simples ont conservé leur ancienne

Selon Haswell (éd. Stevens) le ဋ *ṅ* initial se prononce *gn*. C'est, je crois, une erreur résultant de la quasi-impossibilité pour un Anglais (ou un Américain) de prononcer un *ṅ* initial; Haswell aura essayé de se tirer d'affaire, et d'expliquer la prononciation à ses lecteurs, au moyen de cette combinaison baroque de *gn*; mais en vérité un *ṅ* initial en talain se prononce nettement comme un *ṅ* initial, tout comme par exemple en malais ou n'importe quelle autre langue qui se sert de ce son dans cette position. Je l'ai entendu prononcer dans les dialectes de Martaban-Maulmain et Yé, et telle est bien son articulation.

## VOYELLES.

On donne le tableau suivant des voyelles :

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| အ *a* | အာ *ā* | ဣ *i* | ဣ *ī* | ဥ *u* | ဦ *ū* |
| ဧ *e* | အဲ *ai* | ဩ *o* | အော် *au* | အံ *aṁ* | အး *aḥ*[1]. |

Remarquons encore une fois que les valeurs ne sont plus les valeurs actuelles de ces symboles, et que les voyelles quand elles entrent en combinaison avec des consonnes affectent des formes graphiques toutes différentes. De même, certaines consonnes possèdent des formes souscrites qui diffèrent de leurs formes ordinaires. La position de l'anusvāra ံ *ṁ* et du visarga း *ḥ* à la fin de la série des voyelles est peu logique. Ces

valeur; j'ai noté cette particularité dans la prononciation du jeune Talain déjà cité. Seulement son *dh* variait parfois entre *th* et *dh* : les autres sonores aspirées étaient nettement dures.

[1] Comme on voit, ce n'est pas le အ qui représente la voyelle *a*; cette voyelle en effet est inhérente dans toute consonne simple de la première série, non affectée d'autre signe, formant un mot monosyllabique. Aussi peut-on écrire အိ *i*, အီ *ī*, အု *u*, အူ *ū*. — L'*o* initial affecte aussi les formes ဩ et ဪ. Ces formes sont assez mal choisies, se confondant avec les combinaisons *sro*, *sra* et *khrā*. Heureusement les mots à *o* initial sont assez rares.

signes représentent vraiment des consonnes. Le premier sert quelquefois à remplacer un [illegible] *m* final, quelquefois un [illegible] ʾ final ou même parfois un [illegible] *h* final; mais, suivi d'une gutturale, il modifie le son de la voyelle. Dans ce cas seulement ce n'est plus une consonne. Le [illegible] *ḥ* a comme consonne le même son, à ce qu'il me semble, que le [illegible] *h*; seulement son effet sur la voyelle qui précède est différent.

Actuellement le système vocalique du talain est bien plus compliqué que le tableau qu'on vient de voir. Il me semble qu'on peut y distinguer au moins les nuances suivantes :

*a* un *a* ouvert, à peu près comme dans le français «mâle», l'italien «padre», l'allemand «Vater»;

*ạ* un *a* moins ouvert, presque comme dans «cage», «madame»;

*ẹ* un *e* ouvert, comme dans «père», «herbe»;

*e* un *e* fermé, comme dans l'allemand «zehn», français «été»;

*i* un *i* comme dans «rive», «fini»;

*ö* un son qui se rapproche un peu de l'*eu* dans «peur», «veuve», et qui tient aussi du son anglais représenté par *ur*, *ir* et *er* dans les mots «cur», «bird», «her» (le système du R. P. Schmidt que je suis ici représente ce dernier par *ë*); pourtant le son talain me paraît être plus ouvert et prononcé plus en arrière dans la bouche et tenir un peu du *ä* de ce système[1]. Quoiqu'il me semble qu'il y ait plutôt rétrécissement

[1] Je constate ici une petite inexactitude dans le système Schmidt : selon celui-ci (*Anthropos*, 1907, t. II, fasc. 3, p. 545) la voyelle *u* dans le mot anglais «but» serait la forme courte de la voyelle *a* dans «father». Ce n'est pas juste : il y a une différence très nette entre ces deux voyelles, à part leur différence en longueur. La forme brève correspondant à l'*a* de «father» n'existe pas en anglais, et non plus la forme longue correspondant à l'*u* de «but». L'*ö* talain équivaudrait plutôt à cet *u* prolongé, sans toutefois être absolument identique avec lui. Il me semble qu'il est à peu près entre ce son imaginaire et l'*ur* de «cur», etc.

qu'arrondissement des lèvres dans la formation du son talain, je préfère maintenir la graphie *ö* comme étant plus distincte.

*ö* un son, assez rare du reste à ce qu'il paraît, qui semble être plus fermé que le précédent, mais qui lui ressemble dans sa formation. Au point de vue acoustique il est proche de l'*ö* allemand dans le mot «öffnen», sans être nécessairement bref comme celui-ci;

*a̱* un son qui ressemble assez à l'*aw* du mot anglais «law», tout en étant, à ce qu'il me semble, plus ouvert que celui-ci (et même peut-être que l'*o* dans l'anglais «not»). Aussi est-il moins distinct et se rapproche-t-il parfois de l'*ạ* et de l'*ö̱*;

*o̱* un *o* ouvert, comme dans les mots français «corps», «trop»;

*o* un *o* très fermé, un peu plus fermé, me semble-t-il, que l'*o* fermé des mots français «chose», «mot», ou de l'allemand «so»;

*u* un *u* comme dans l'allemand «gut», l'*ou* français dans les mots «rouge», «loup».

La plupart de ces voyelles, peut-être toutes, sont capables de varier en longueur. Parfois elles sont certainement longues, parfois brèves, d'une façon tout à fait distincte. Je crois qu'il y a aussi quelque chose d'entre les deux, comme en anglais; dans certaines syllabes fermées il me paraît que la voyelle n'est ni nettement brève ni vraiment longue. Mais les données me manquent pour élaborer cette thèse; ce serait une question à étudier sur place, ce que je n'ai jamais eu l'occasion de faire.

A cette série de voyelles distinctes il convient d'ajouter deux sons déterminés et toujours brefs de nature :

*ḁ* un *a* sourd, un peu comme la finale du mot anglais «Africa»; tenant à la fois de l'*ạ* et de l'*ă* du système Schmidt;

*e̥* un son qui équivaut à l'*ĕ* malais, c'est-à-dire presque à l'*e* muet français dans des mots tels que «je», «me».

Certaines de ces voyelles s'unissent pour former de vraies diphtongues, comme on verra dans la suite; en effet quand on trouvera dans ma transcription deux voyelles ensemble, il faudra les lire en diphtongue, à moins qu'elles ne soient séparées par un trait. En général il paraît que la première voyelle constitue la partie principale et déterminante de ces diphtongues: elle porte le plus fort de la voix, la seconde partie se réduisant en semi-voyelle ou voyelle indéterminée. Aussi faut-il considérer ces combinaisons comme ne formant qu'une seule syllabe (très longue parfois).

Cela nous permet de dire que l'accent tonique en talain se porte en règle générale sur la dernière syllabe des mots qui en ont plusieurs; car les mots monosyllabiques sont très fréquents dans la langue. Pourtant la première syllabe d'un mot dissyllabique, si elle contient une voyelle longue, peut recevoir un accent secondaire qui a presque l'effet de découper le mot en deux monosyllabes. Et de même dans les polysyllabes il y a comme une distribution d'accents secondaires parmi les syllabes, à l'exception de celles qui sont nettement courtes. Pourtant le type général du mot talain affecte ou bien la forme monosyllabique ou bien celle du dissyllabe oxyton, n'ayant comme voyelle de la première syllabe (qui en général est ouverte) que le son *e̥*. A part quelques mots dérivés au moyen d'anciens préfixes et infixes, les polysyllabes sont d'origine étrangère, surtout des mots sanscrits et pâlis.

Sur l'analyse des sons du talain que j'ai donnée, il convient de dire d'abord qu'elle ne prétend pas être une transcription d'usage pratique, et cela pour plusieurs raisons. En premier lieu il me paraît qu'une transcription strictement phonétique de ce genre est inapplicable au talain à cause de la diversité de ses dialectes. La langue, qui n'existe presque plus qu'à l'état de patois parlé dans l'intimité de la société villageoise, varie d'une région à l'autre, presque d'un village à l'autre. Il semble

qu'il n'y ait plus de langue talaine générale, commune à toute une classe lettrée ou cultivée de cette nation; c'est plutôt le birman qui a pris, ou qui est en train de prendre, cette position. En conséquence une transcription phonétique ne servirait qu'à un seul dialecte. Aussi (tout en ajoutant les formes d'autres dialectes) ai-je adapté ma transcription surtout au dialecte de Yē, tel que je l'ai entendu prononcer par mon ami M. Robert Halliday, missionnaire depuis bien des années dans cette région, et qui connaît à fond la langue[1]. C'est à lui que je dois la synthèse des sons qui va suivre, et c'est en analysant ces séries de syllabes que je suis arrivé à la liste de voyelles donnée ci-dessus. On voit que ce résultat, en tant qu'il dépend d'une prononciation individuelle recueillie par un tiers qui n'a jamais lui-même parlé la langue, a nécessairement quelque chose de provisoire et ne peut aspirer à servir de modèle. Pourtant je crois que j'ai réussi à saisir la plupart de ces sons d'une façon assez exacte et que ma transcription en donnera une idée suffisamment précise, au moins pour le dialecte de Ye.

Passons à la synthèse des sons déjà énumérés. Une consonne de la première série, quand elle ne porte aucun signe de voyelle, a (dans tous les dialectes du talain, je crois, en tout cas dans ceux de Pégou, Yē et Martaban-Maulmain) la voyelle inhérente *a* : par exemple က *ka* se prononce *ka*, ခ *kha* = *kha*, et ainsi de suite. Par contre, quand c'est une consonne de la seconde série, on dit *e* à Pégou et à Ye, *ea* à Martaban et à Maulmain; ainsi ဂ *ga* = *geạ* ou bien *ke* ou *keạ*, suivant la

[1] C'est en jouissant de l'hospitalité de M. Halliday à Hamilton (Écosse) au commencement de juillet 1909 que j'ai profité de l'occasion pour recueillir toutes les données sur la prononciation du talain contenues dans cet article, sauf indication d'une autre source. J'ajoute quelques détails notés autrefois sur la prononciation du jeune Talain déjà cité, ainsi que les indications de Haswell et Stevens, quand ces données diffèrent quelque peu de celles que je dois à M. Halliday.

région, et de même pour les autres consonnes de la seconde série, avec l'énonciation particulière qu'elles affectent. En récitant l'alphabet on maintient cette distinction entre les lettres de première et de seconde série. Ainsi à Yè on dit *ka, kha, ke, khe, ṅe*, et ainsi de suite. A Maulmain on dirait *ka, kha, geạ, kheạ, ṅeạ*, etc.

Les tableaux qui suivent donnent en détail les modifications des sons des voyelles de mots monosyllabiques affectées d'une consonne initiale, soit de la première série, soit de la seconde. Il n'y a pas été tenu compte de la tendance de certains dialectes à conserver la prononciation douce des sonores simples, l'intention étant seulement d'indiquer l'effet de la consonne initiale sur la voyelle, en mettant de côté la question méticuleuse de la prononciation de la consonne initiale elle-même, qui paraît varier dans les différents milieux et sur laquelle je ne possède pas des données suffisamment précises.

### CONSONNES DE LA PREMIÈRE SÉRIE

### AVEC LES VOYELLES DE L'ALPHABET TALAIN.

| | | PÉGOU. | MARTABAN-MAULMAIN ET YE. | |
|---|---|---|---|---|
| က | *ka* | *ka* (très court) | *ka* | (très court). |
| ကာ | *kā* | *kā* | *kā* | |
| ကိ | *ki* | *ki* (très court) | *kai* | Diphtongue plutôt imparfaite, les deux voyelles courtes, l'*a̱* se rapprochant de l'*ạ* [1]. |
| ကီ | *kī* | *kī* | *kai* | Diphtongue imparfaite, mais avec le son de l'*a* plus long. |
| ကု | *ku* | *ku* (très court) | *kạu* | Diphtongue parfaite mais courte. |

[1] Haswell (éd. Stevens) fait de cette diphtongue un simple *ai*, c'est-à-dire *ai* ou *ại*; mais la nuance vers le son *a* est bien distincte dans les dialectes Martaban-Maulmain et Yè.

| | | PÉGOU. | MARTABAN-MAULMAIN ET YE. | |
|---|---|---|---|---|
| ကူ | *ku* | *kū* | *kau* | (anglais «cow»). |
| ကေ | *ke* | *kē* | *kē* | |
| ကဲ | *kai* | *köa* | *koa* | |
| ကော | *ko* | *kāu* | *kāu* | *āu* est comme un *ā* qui change en *au*, formant une syllabe très longue. |
| ကော် | *kau* | *kāo* | *kāo* | Diphtongue distincte de la dernière : celle-là termine par un *u* un peu assourdi, ici c'est nettement un *o*[1]. |

Suivant la coutume indigène j'ajoute la consonne de première série affectée des signes anusvāra et visarga :

| | | PÉGOU. | MARTABAN-MAULMAIN ET YE. | |
|---|---|---|---|---|
| ကံ | *kaṁ*[2] | *kam* | *kam* | Le son de la voyelle me paraît n'être ni nettement long ni tout à fait bref. |
| ကး | *kaḥ* | *kah* | *kah* | La voyelle est un peu plus longue que dans le simple က *ka*, le *h* final est aspiré distinctement. |

CONSONNES DE LA SECONDE SÉRIE

AVEC LES VOYELLES DE L'ALPHABET TALAIN.

| | | PÉGOU ET YĒ. | MARTABAN-MAULMAIN. | |
|---|---|---|---|---|
| ဂ | *ga* | *ke* | *kea* | |
| ဂါ | *gā* | *kē* | *kea* | [3] |
| ဂိ | *gi* | *kei* | *kei* | |
| ဂီ | *gī* | *keī* | *keī* | Pour les groupes ိ et ီ je ne trouve qu'une représentation phonétique imparfaite, mais qui donne quelque idée de la modification que subit la voyelle. |

[1] Selon Haswell (éd. Stevens) ကဲ *kai* se prononce *köa* et ကော် *kau* se dit *kaö*. Il s'agit peut-être ici de nuances de prononciation qui peuvent varier de dialecte à dialecte. Pour le dialecte de Yē en tout cas, je crois être sûr d'avoir bien constaté le son de ces groupes.

[2] Cette graphie remplace quelquefois ကအ် *ka'*; voir ci-dessous.

[3] Selon Haswell (éd. Stevens) la distinction entre ာ et ါ consiste plutôt dans le fait que, dans le dernier, le *-a* est plus distinct.

| | | PÉGOU ET YE. | MARTABAN-MAULMAIN. | |
|---|---|---|---|---|
| [illegible] | *gu* | *ku* | *ku* | |
| [illegible] | *gu* | *kū* | *kū* | Dans les groupes [illegible] et [illegible] je n'arrive pas à faire une distinction dans la transcription phonétique avec [illegible] et [illegible]; pourtant le timbre ou la qualité de la voyelle se modifie d'une façon sensible, tous les groupes de la seconde série faisant l'effet d'être prononcés plus en arrière dans la bouche que ceux de la première. |
| [illegible] | *ge* | *ke* | *ke* | Équivaut à peu près à [illegible] *gā*[1]. |
| [illegible] | *gai* | *kōa* | *kōa* | L'*o* me semble être plus fermé que dans la première série[2]. |
| [illegible] | *go* | *kö* (? *kȫ*) | *kö* | (? *kȫ*)[3] |
| [illegible] | *gāu* | *keö* | *keö* | [4] |
| [illegible] | *gaṁ* | *köm* | *kom* | [5] |
| [illegible] | *gaḥ* | *keh* | *keh* | [6] |

Je passe aux groupes ayant une consonne finale; car pour compliquer encore un peu les choses, le talain permet aux

[1] Haswell (éd. Stevens) l'assimile plutôt à [illegible] *ga*, tout en disant que le son du dernier est «plus léger».

[2] Pourtant Haswell (éd. Stevens) ne note pas cette différence.

[3] Selon le même auteur, [illegible] *go* à Martaban se prononce *go*, et autre part *kü*.

[4] Selon le même auteur [illegible] se prononce *kéau*. J'ai noté *géau* (Martaban-Maulmain).

[5] Le même auteur ne fait aucune distinction entre les voyelles de [illegible] et [illegible] en donnant la liste des voyelles. Mais sur sa p. 11 il confirme la distinction que j'ai faite, en assimilant ces deux sons aux voyelles anglaises (1) *o* dans le mot «nor» et (2) *o* long (par quoi je suppose qu'il veut dire l'*o* dans le mot «bone», par exemple). Ce n'est pas tout à fait exact peut-être, mais cela prouve qu'il y a bien une différence entre [illegible] et [illegible].

[6] Le même auteur donne à [illegible] une prononciation d'un *e* bref suivi d'un léger son d'*a*, en omettant toute mention de l'aspiration qui pourtant fait partie de cette syllabe. Pour ma part j'y entends un *e* ni très bref ni vraiment long, suivi simplement d'une aspiration bien distincte.

consonnes finales d'exercer aussi en certains cas une influence modificatrice sur la voyelle de la syllabe. Heureusement, la langue n'admet que des finales simples, c'est-à-dire d'une consonne à la fois, et la liste des consonnes finales possibles dans le talain moderne se réduit à က် *k*, င် *ṅ*, တ် *t*, ၞ် *n*, ပ် *p*, မ် *m*, ယ် *y*, ဝ် *w*, ဟ် *h* et အ် '. Comme finales je les ai représentées affectées du virāma ် . Il faut remarquer que les gutturales ont dans certains cas une influence toute particulière sur la voyelle, ce qui en fait une classe à part pour ainsi dire, et que le ဝ် *w* final (qui en général n'est que la représentation graphique d'une ancienne lettre perdue) est muet, tandis que le ယ် *y* final a presque disparu de l'orthographe moderne, ayant été remplacé par le symbole ဲ *ai*. Ce dernier changement est relativement récent. Dans un vocabulaire manuscrit du commencement du XIX^e^ siècle, qui se trouve dans la collection Bibliotheca Leydeniana de l'India Office à Londres, on voit encore des graphies comme တာယ် *tay* au lieu de တဲ *tai*. Aussi est-il probable que le changement n'a été motivé que par la plus grande facilité d'écrire le simple symbole ဲ *ai*. Pourtant c'est plutôt chose regrettable, car cela a donné naissance à des combinaisons affreuses telles que အာဲ *āai*, အုဲ *uai*, အေဲ *eai* et အောဲ *oai*, qu'on aurait mieux fait d'écrire *āy*, *uy*, *ey* et *oy*, et qui ne servent qu'à fausser la transcription littérale de la langue. Il faut aussi faire mention d'un symbole qui a toute l'apparence d'être composé d'*u* et d'*i*, c'est-à-dire le symbole ို. Son origine véritable m'est inconnue : Sir Richard Temple a cru y retrouver je ne sais quelle ancienne lettre de l'alphabet d'Aśoka. En tout cas il est presque sûr que ce n'est pas vraiment une combinaison d'*u* et *i* et que le son *ui* n'a jamais été la valeur phonétique de ce symbole mystérieux, qui me semble avoir eu dans le moyen âge plutôt la valeur d'un *ö* quelconque[1]. Pourtant

[1] Le R. P. Schmidt l'a transcrit par *ü*, son qui fait défaut (à ce qu'il me semble) dans le système phonétique du talain.

je vais le transcrire par *ui* à cause de sa forme, tout en ayant fait toutes les réserves nécessaires. Ce symbole entre aussi en combinaison avec *y*, c'est-à-dire selon la graphie moderne *ai*, et donne naissance à une combinaison monstrueuse ဒုဲ *uai*, comme il faut la transcrire, quand même en effet il serait plus simple de mettre *öy*. Le symbole ု *ui* ne peut jamais servir de finale, il lui faut une consonne.

J'ai déjà expliqué l'effet de ဟ် *-h* et အ် ʾ comme finales. Les autres consonnes finales, en ce qui regarde leur influence sur la voyelle, peuvent être représentées par le တ် *-t*, qui est typique comme finale très fréquente dans la langue. Il me paraît que les voyelles brèves suivies de finales nasales sont moins nettement brèves que celles qui sont suivies d'explosives (surtout de တ် *-t* et ပ် *-p*), mais je n'ose l'affirmer positivement.

CONSONNE INITIALE DE LA PREMIÈRE SÉRIE
AVEC FINALE GUTTURALE.

| | | PÉGOU. | MARTABAN-MAULMAIN ET YE. |
|---|---|---|---|
| ကက် | *kak* | *kak* | *kak* |
| ကာက် | *kāk* | *kā(t)* [1] | *kāi(t)* [1] |
| ကိက် | *kik* | *kai(t)* [2] | *kai(t)* [2] |
| ကုက် | *kuk* | *kauk* [3] | *kauk* [3] |

[1] Le *-t* qui remplace un *-k* ne fait qu'un demi-consonant; il y a un arrêt dans l'énonciation de cette finale. Haswell (éd. Stevens) n'a pas noté ce détail : il donne la prononciation *kaik* ou *kāik* (pour le dialecte de Martaban-Maulmain, je crois); moi-même j'ai entendu quelque chose comme *kāï* dans la prononciation du jeune Talain de la région de Maulmain.

[2] Haswell (éd. Stevens) donne (pour le dialecte de Pégou?) la prononciation *kik*, avec voyelle entre longue et brève; mais Stevens pour le Martaban-Maulmain donne *kaik*. Pourtant, selon le même auteur, တိတ် *tik* se prononce *tet*, et ပိက် *puik* se dit *pemail* (? *pemaik*) à Pégou.

[3] Haswell (éd. Stevens) donne la prononciation *kuk* (pour le dialecte de Pégou?), mais Stevens pour le Martaban-Maulmain donne *köt*. J'ai aussi entendu ce dernier son.

| | | PÉGOU. | MARTABAN-MAULMAIN ET YÈ. | |
|---|---|---|---|---|
| ကေက် | *kek* | *kẹ̄ak* (1) | *kẹ̄ak* (1) | Cette combinaison a aussi parfois la même valeur que ကိက် *kik*. |
| ကောက် | *kok* | *kōk* | *kōk* | |
| ကံက် | *kaṁk* | *k̲ak* | *kak* | Les deux avec légère tendance vers *k̲ok*. |
| ကိုက် | *kuik* | *kạ̄k* [2] | *kạ̄k* | Les deux avec légère tendance vers *kạ̄k* [2]. |

Voilà toutes les voyelles capables de prendre place dans une syllabe fermée : car ကီ *ī*, ကူ *ū*, ကဲ *ai*, ကဴ *au*, les diphtongues en ` *-ai* (= *-y*), et le visarga *ḥ* ne peuvent être suivis de consonne finale. J'aurais dû remarquer aussi que le visarga ne peut dans la langue moderne suivre d'autre voyelle que celle inhérente à la consonne initiale : une terminaison comme *-eḥ* ou *-oḥ*, fréquente dans l'orthographe des inscriptions d'il y a huit cents ans, n'est plus admise aujourd'hui. Dans de telles combinaisons le visarga doit maintenant faire place à *-h* ou -ʾ (ou à l'anusvāra comme le remplaçant, assez maladroit du reste, de ces derniers).

Les mots se terminant en *-ñ* suivent le type de ceux qui finissent en *-k*, sauf qu'il n'y a pas (à ce qu'il paraît) de règle définitive pour le changement en dentale. Pourtant la tendance existe, au moins à l'état d'exception, témoin le mot သၞာန် *s-āñ*, pour သအာန် *sa-āñ*, qui se prononce *sa-āin*, au lieu de *sa-āiñ*. Quant au son des voyelles, il paraît être de même que dans la série en *-k*; je remarque seulement que ကုဉ် *kuñ* a une légère

(1) Haswell (éd. Stevens) donne les deux valeurs *kēk* et *kaik* (ou *kạik*, ou peut-être *kāik*, car il ne fait pas de distinction entre ces diphtongues).

(2) Le même auteur donne pour ကိုက် *kuik* la valeur *kaik* (ou *kạik* ou *kāik*). Pourtant Stevens ajoute qu'à Martaban la prononciation en est *kōk*, et celle de ကိုဉ် *kuiñ*, *kōñ*. Haswell donne aussi à ce dernier la valeur *kaiñ* (? *kạiñ* ou peut-être *kāiñ*), sans indication de dialecte.



IMPRIMERIE NATIONALE.

tendance vers *kön*[1]. Il paraît que ကာင် *kāṅ* se dit *kāiṅ* même à Pégou.

### CONSONNE INITIALE DE LA SECONDE SÉRIE AVEC FINALE GUTTURALE.

| | | Pégou, Martaban-Maulmain et Yē. | |
|---|---|---|---|
| ဂက် | *gak* | *kēạk* | |
| ဂါက် | *gāk* | *kāi(t)* | |
| ဂိက် | *gik* | *kai̱(t)* [2] | |
| ဂုက် | *guk* | *kouk* [3] | |
| ဂေက် | *gek* | *kēạk* | Ce groupe a aussi quelquefois le son de ဂိက် *gik*, c'est-à-dire *kai̱(t)*. |
| ဂေါက် | *gok* | *kōuk* ou *kŏk* | |
| ဂံက် | *gaṁk* | *kạk* | Avec légère tendance vers *kọk*. |
| ဂိုက် | *guik* | *kạ̄k* | Avec une nuance vers *kāk*[4]. |

[1] Les cas où *-uṅ* se prononce nettement *-öṅ* (ou presque *-ōṅ*, entre long et bref) sont si fréquents, qu'on pourrait peut-être prendre cette prononciation comme typique. Ainsi ဍုင် *duṅ* = *döṅ*, presque *dōṅ* (Yē et Martaban-Maulmain), က္လုင် *kluṅ* = *klōṅ* (Haswell-Stevens, probablement Pégou et Martaban-Maulmain; je crois que c'est aussi la prononciation de Yē).

[2] J'ai noté que ဂ္လိင် *gliṅ* se prononce *glöiṅ* dans le dialecte de Martaban-Maulmain. A noter aussi (dans la première série) le mot သ္မိင် (= သ္မိင်) *smiṅ* qui se dit *hmoiṅ* (à Yē). Pourtant il paraît d'après Haswell que la prononciation de Pégou conserve le son *i* ainsi que dans le groupe ကိက် *kik* (ou ကိင် *kiṅ*), et que parfois cette voyelle prend le son *ai* (? *ại*), par exemple မိက် *mik* = *maik* (? *mạik*).

[3] Selon Haswell (éd. Stevens), la voyelle retient sa prononciation d'*u*. Pourtant Stevens ajoute que dans le dialecte de Martaban elle est devenue *ō*. Du reste j'ai moi-même entendu cette prononciation, par exemple ဂ္လုင် *gluṅ* = *glöṅ* ou *glōṅ*, dans ce dialecte.

[4] Selon Haswell (éd. Stevens), la voyelle *ui* avec consonne initiale de la seconde série se prononce *ō* ou *ö*, par exemple ဂိုင် *guiṅ* = *kōṅ* ou peut-être *köṅ*. J'ai noté que ဇိုင် *juiṅ* se dit *jōṅ* (presque *jöṅ*) et ဂ္လိုင် *gluiṅ* se prononce *glạṅ* dans le dialecte de Martaban-Maulmain.

### CONSONNE INITIALE DE LA PREMIÈRE SÉRIE AVEC FINALE TYPIQUE EN -*T*.

| | | PÉGOU, MARTABAN-MAULMAIN. | YE. | |
|---|---|---|---|---|
| ကတ် | *kat* | *ka̱t* | *ka̱t* | La même voyelle que dans le groupe ကၚ် *kaṅk*. |
| ကာတ် | *kāt* | *kāt* | *kāt* | La voyelle n'est pas nettement longue, plutôt entre une longue et une brève. |
| ကိတ် | *kit* | *kit*(1) | *kẹt* | |
| ကုတ် | *kut* | *kut* | *kạut* | |
| ကေတ် | *ket* | *kēt*(2) | *kēt* | |
| ကောတ် | *kot* | *kōt* | *kōt* | |
| ကုိတ် | *kuit* | *kā̱t*(3) | *kā̱t* | Les deux avec tendance vers *ö̱*; on pourrait presque écrire *kaöt*. |

Les groupes avec initiale de la seconde série se prononcent à peu près de même, sauf la modification typique, dont il a déjà été fait mention, que le son paraît tenir plutôt de l'arrière de la bouche. Pourtant ဂိတ် *git* se prononce *kit* (même à Ye) et ဂုိတ် *guit* = *kö̱t* (entre long et bref), peut-être quelquefois *köt*; ဂုန် *gun* = *kun* (même à Yē). Sans en être bien sûr, je crois que ဂတ် *gat* se prononce plutôt *ko̱t* que *kat*.

(1) Haswell (éd. Stevens) lui donne un *ī*.

(2) Stevens dit qu'à Martaban ကေတ် *ket* se dit *kit*.

(3) Selon Haswell (éd. Stevens), c'est *kāt* ou *ka̱t*. A mon oreille le son (dans le dialecte de Yē aussi) diffère un peu de celui de ကတ် *kat*; on pourrait presque dire qu'il tient un peu de celui-ci et de ကာတ် *kāt*. Ces nuances sont très délicates et fort difficiles à préciser.

### CONSONNE INITIALE DE LA PREMIÈRE SÉRIE AVEC FINALE EN -Y.

En orthographe moderne on écrit ordinairement ဲ *-ai*, au lieu de ယ် *-y*.

| | | YĒ. | |
|---|---|---|---|
| ကယ် | *kay* (ကဲ *kai*) | *koa̤* | (déjà expliqué ci-dessus). |
| ကာယ် | *kāy* (ကာဲ *kāai*) | *kāi* | |
| ကုယ် | *kuy* (ကုဲ *kuai*) | *ka̤ui* (1) | |
| ကေယ် | *key* (ကေဲ *keai*) | *kēa̤* (2) | |
| ကောယ် | *koy* (ကောဲ *koai*) | *kōa̤* | |
| ကိုယ် | *kuiy* (ကိုဲ *kuiai*) | *kōe* (3) | |

### CONSONNE INITIALE DE LA PREMIÈRE SÉRIE AVEC FINALE EN -W.

| | | PÉGOU, MARTABAN-MAULMAIN ET YE. |
|---|---|---|
| ကဝ် | *kaw* | *kō* |
| ကေဝ် | *kew* | *kē* et *kī* Il a deux valeurs. |
| ကောဝ် | *kow* | *kō* |
| ကိုဝ် | *kuiw* | *kā̤* (4) |

(1) Selon Haswell (éd. Stevens), ce groupe se prononcerait *kuĭ*. M. Halliday dit que la prononciation à Pégou de တုယ် *tuy* (တုဲ *tuai*) est *tŭi*. Haswell en fait une exception et prononce *toē*.

(2) Selon Haswell (éd. Stevens), la prononciation de ce groupe serait plutôt *keö*.

(3) Selon le même auteur, la prononciation de ce groupe est *kuē*. Aussi il ne distingue pas nettement entre les valeurs de ကယ် *kay* et ကောယ် *koy*, qui en effet ne sont pas très faciles à distinguer. A ces exceptions près il paraît que les dialectes de Pégou et de Martaban-Maulmain donnent les mêmes valeurs aux groupes de cette classe que celui de Yē. Il semble aussi que ces combinaisons ne subissent pas de modification sérieuse quand la consonne initiale est de la seconde série, sauf que ဂယ် *gay* (ဂဲ *gai*) = *koa̤*, à ce qu'il me paraît.

(4) Pourtant j'ai entendu ce même mot prononcé nettement *kö* (en dialecte de Ye). Stevens dit de même (pour les dialectes de Pégou et Martaban-Maulmain).

### CONSONNE INITIALE DE LA SECONDE SÉRIE AVEC FINALE EN -*W*.

| | | PÉGOU, MARTABAN-MAULMAIN ET YĒ. | |
|---|---|---|---|
| ဂဝ် | *gaw* | *kō* | |
| ဂေဝ် | *gew* | *kī* | |
| ဂေါဝ် | *gow* | *kōö* | |
| ဂိုဝ် | *guiw* | *kö̱* | Diffère peu de ဂေါ *go*, peut-être *kō̱*. |

### CONSONNE INITIALE DE LA PREMIÈRE SÉRIE AVEC FINALE EN -*H*.

| | | PÉGOU, MARTABAN-MAULMAIN ET YĒ. | |
|---|---|---|---|
| ကဟ် | *kah* | *kah* | |
| ကိဟ် | *kih* | *kih* | |
| ကုဟ် | *kuh* | *kuh* | |
| ကေဟ် | *keh* | *keh* et *kih* | Il a les deux valeurs. |
| ကောဟ် | *koh* | *kōh* | |
| ကိုဟ် | *kuih* | *kah* | Avec nuance vers *a*. |

### CONSONNE INITIALE DE LA PREMIÈRE SÉRIE AVEC FINALE EN -ʾ.

| | | PÉGOU, MARTABAN-MAULMAIN ET YĒ. |
|---|---|---|
| ကအ် | *kaʾ* | *ko̱ʾ* |
| ကေအ် | *keʾ* | *keʾ* |
| ကောအ် | *koʾ* | *ka̱ʾ* |
| ကိုအ် | *kuiʾ* | *ka̱ʾ* |

La terminaison အ် ʾ donne un arrêt subit à la voyelle, qui est brève. Il faut se garder de laisser échapper une aspiration à la fin du mot, ce qui le ferait assimiler aux mots en ဟ် -*h* ou း -*ḥ*.

Quant aux classes en *-h* et en *-'*, il paraît que, quand la consonne est de la seconde série, la voyelle fait l'effet typique d'être prononcée plus en arrière. Pourtant je note que ဂဟ် *gah* se dit *kǫh*[1], et que ဂေါဝ် *go'* et ဂုဲ *gui'* se prononcent *kö'*. Pour ဂုဟ် *guih*, Haswell (éd. Stevens) donne le son *kuh*. Pourtant j'ai entendu moi-même *köh* dans le dialecte de Yē.

Je crois que les tableaux que j'ai donnés présentent les combinaisons phonétiques typiques de la langue avec leurs valeurs usuelles et ordinaires, et que, pour le dialecte de Yē au moins, ces valeurs ont été notées d'une façon assez exacte. Cependant on a vu qu'il y avait bien des exceptions aux règles, et en effet, outre celles dont il a été fait mention, les prononciations exceptionnelles paraissent être relativement nombreuses. Par exemple, အုဲတ် *uit* se prononce *ụit* à Pégou, *āt* à Yē; ဒိမ် (pour ဒုိမ်) *tim* se dit *tim* à Pégou, *tēm* à Maulmain, *taim* à Yē; လုိမ် (pour လုိမ်) *luim* se dit *lėm* à Pégou, *lōm* à Maulmain et à Yē; ယာံ *yām* se dit *yēm* à Maulmain et à Yē; ယုိမ် (pour ယုိမ်) *yuim* se dit *yöm* dans ces deux régions[2]. Au nord de Maulmain, le mot စ *ca* se prononce *cia* (=*ćịa*); à Yē par exception la prononciation paraît être *śia*, avec le son *ś* (entre *ṡ* et *s*) que je ne me souviens pas d'avoir entendu dans aucun autre mot talain, ce qui ne veut pas dire qu'il ne se trouve pas ailleurs dans la langue. A Yē il paraît que ဇုတ် *cut* se dit *cut*, et non pas *cạut*, comme on aurait pu attendre; ယဝ် *yar* se prononce *yā*, et ainsi de suite[3].

J'ai dit qu'en talain il ne peut y avoir qu'une seule consonne finale. Mais la langue admet des consonnes initiales doubles.

[1] De même ဒဟ် *dah* = *toh*, ဗဟ် *bah* = *poh* : c'est la prononciation régulière avec consonne initiale de la séconde série.

[2] Cette prononciation, du reste, est typique pour les mots en *-uim* avec consonne initiale de la seconde série. Je ne suis pas absolument sûr que la voyelle dans ces mots est bien *ō*; il me semble qu'elle est quelquefois presque *ȫ*.

[3] Parmi les phrases dans la grammaire de Haswell on pourrait trouver toute une collection de prononciations exceptionnelles.

Quand la deuxième est de nature à être prononcée avec la première sans l'intervention d'une voyelle (par exemple dans des combinaisons telles que *ky*, *kr*, *kl*, *kw*), on peut avoir un mot nettement monosyllabique avec initiale composée de deux consonnes. Par contre, si les consonnes ne sont pas capables de se combiner de cette façon (par exemple *kt*, *td*, *tn*), on a forcément un mot dissyllabique [1]. On a prétendu que dans de tels cas la première consonne, si elle est de la première série, porte la voyelle *a*, et si elle est de la seconde série la voyelle *e*. C'est possible, pourtant je n'ai pas réussi à trouver cette différence; pour moi la voyelle dans les deux cas est en général *e*, à moins qu'elle ne devienne *a* sous l'influence d'un autre *a* dans une syllabe voisine. Quant à la voyelle principale, celle qui suit la deuxième consonne, qu'il s'agisse d'un mot monosyllabique ou non, il paraît que son caractère est en général déterminé par le principe que, quand les deux consonnes appartiennent à la même série, la voyelle prend la nuance apte à cette série; mais si elles appartiennent l'une à la première l'autre à la seconde série, c'est l'influence de la consonne de première série qui l'emporte. En tout cas dans des combinaisons telles que က္န *kna* la prononciation serait *kẹna*, tandis que ဂ္န *gna* se dirait *kẹnẹ*. De même တရၚ် *taran* se dit *terão*, et non

[1] Quand le mot est un monosyllabe à double consonne initiale, la deuxième consonne s'écrit en dessous de la première, en se servant de la forme spéciale souscrite, s'il y en a. Quand le mot est dissyllabique il vaudrait mieux écrire les deux consonnes de suite, séparément. Pourtant l'usage a consacré dans bien des mots la mauvaise habitude d'écrire la deuxième consonne en dessous, tout comme si le mot était un monosyllabe. Cet usage est très ancien, car on trouve déjà dans les inscriptions du XII^e siècle des graphies comme *sjlün*, *stlūn*, *spduk*, *tdūn*.

Une liste complète des combinaisons consonantales initiales possibles (formant des mots monosyllabiques) en talain est encore à faire. Je ne prétends pas en donner une ici, mais je crois qu'elle contiendrait surtout les combinaisons des explosives (à l'exception des sonores aspirées) avec *y*, *r*, *l* et *w*. (Pourtant *ch* ne paraît pas entrer en combinaison, *th* et *ḍ* non plus, *ph* avec *y* seulement.)

*tereü*, [illegible] *klaṁ* = *klam*, [illegible] *kmin* = *kemen*, [illegible] *kalo* = *kelāu*, [illegible] *jaku* = *cekau*, [illegible] *gata* = *keta*, [illegible] *kāla* = *kāla*, dans le dialecte de Yē. Selon Haswell (éd. Stevens), [illegible] *gatu* se prononce *ketau* (probablement à Maulmain, car il ajoute qu'à Pégou on dirait plutôt *ketu*). Il faudrait pourtant faire des recherches plus étendues sur place pour déterminer si la règle n'est pas sujette à des exceptions et pour établir d'une façon définitive le type des mots dissyllabiques à consonne initiale double où la première est de la première série et la seconde une *explosive* de la seconde série; je ne suis pas bien sûr que dans ce cas l'influence de la consonne de première série prévaudrait. Je crois plutôt que la voyelle aurait la nuance de la seconde série[1].

J'ai déjà donné la courte liste des consonnes finales admises par la langue moderne. Le talain d'il y a huit siècles était moins restreint. Il admettait en outre comme finales *c*, *ñ*, *r*, *l* et *s*, et dans les mots d'origine sanscrite ou pâlie encore d'autres, par exemple *j* et *ṇ*. Il sera peut-être intéressant de tracer l'évolution de ces anciennes finales perdues. Je m'appuie ici sur deux inscriptions, celle de la pagode Myazedi à Pagan dont j'ai donné le texte avec commentaire dans le *J. R. A. S.* pour octobre 1909, et une autre, bien plus longue, qui se trouve dans la pagode Shwezigon, également à Pagan. La première contient la date 1628 de l'ère bouddhique, la seconde est de quelques années plus jeune et se rapporte au successeur du roi dont la première fait mention. Dans les quelques différences qui existent entre l'orthographe de ces deux inscrip-

[1] Il y a aussi des mots qui ont trois ou quatre consonnes, la première syllabe étant fermée : par exemple [illegible] *kamrau*, [illegible] (pour [illegible]) *jamnok*, [illegible] *gamluiṅ*. Il paraît que dans de tels cas la voyelle de la première syllabe se prononce *a* (ou peut-être *ą*). Il faudrait pourtant déterminer si c'est la règle ou si on n'entend pas quelquefois *ę* ou *a*. Pour les mots d'origine étrangère il paraît qu'on entend parfois *a* : ainsi selon M. Halliday le mot *paṇḍit* dans l'inscription de Myazedi se prononcerait *pạṇḍit* aujourd'hui.

tions la seconde se rapproche davantage des formes modernes, mais en général elles s'accordent pour donner des formes archaïques, à tel point qu'il est souvent très difficile de trouver le mot moderne correspondant. Or il paraît d'après les données de ces deux documents que le sort des anciennes consonnes finales a été comme suit :

*-c* est devenu (1) *-k*, par exemple *mic* = မိက် *mik*, *thic* = ထိုက် *thuik*;
ou bien (2) *-t*, par exemple *ñāc* = ညာတ် *ñāt*, *āc* = အာတ် *āt*.

*-ñ* devient (1) *-n*, par exemple *twāñ* = တွာန် *twān*, *srañ* = သြန် *sran*;
rarement (2) *-ṅ*, par exemple *piñ* = ပေင် *peṅ*.

*-r* (1) disparaît sans laisser de trace, par exemple *ḅār* = ဗာ *ḅā*, *ār* = အာ *ā*, *ñir* = ညီ *ñī*, *gumir* = ဂမှီ *gamhī* (la graphie avec *h* donne au *m* la forme d'une consonne de la première série, quant à son influence sur la voyelle), *(s)gūr* = ဂူ *gū*, *ther* = ထေ *the*;
(2) devient *-w*, par exemple *thar* = ထဝ် *thaw*, *lhor* = လှောဝ် *lhow*, et, avec changement de voyelle, *ktir* = က္တုိဝ် *ktuiw*;
ou bien (3) il y a changement de voyelle et perte du *r*, par exemple *nor* = နူ *nū*.

*-l* (1) disparaît sans laisser de trace, par exemple *kyāl* = ကျာ *kyā*;
(2) devient *-w*, par exemple *yal* = ယဝ် *yaw*, et avec changement de voyelle *kil*, *kel*[1] = ကိုဝ် *kuiw*, *yil* = ယိုဝ် *yuiw*.

[1] La première graphie est celle de l'inscription de Myazedi, les deux se trouvent dans l'inscription de Shwezigon. On entrevoit ici le changement phonétique qui, modifiant *kil* en *kel*, a ensuite passé peut-être par *köl* pour aboutir au *kō* de la prononciation moderne.

-*s* (1) devient -*h*, par exemple *cas* = စဟ် *cah*, *cwas* = စောဟ် *coh*, *das* = ဒဟ် *dah*, *cis* = စေဟ် *ceh*, *dis* (sanscrit *diśā*) = ဍိုဟ် *duih*;

(2) devient -*ḥ*, par exemple *rās* (sanscrit *rāṣṭra*) = ရး *raḥ*, *yās* = ယး *yaḥ*[1].

A part ces finales perdues, il y en a d'autres qui ont subi des transformations intéressantes dans le cours des siècles. Qu'il me soit permis surtout d'en citer quelques-unes de la classe en -*y*, des mots qui dans le talain moderne apparaissent avec la terminaison ဲ -*ai*. Les mots modernes en -*ai* précédé d'une consonne sont dérivés d'anciennes formes en -*ey*[2] : par exemple *ey* = အဲ *ai*, *trey* = တြဲ *trai*, *tey* = တဲ *tai*, *ḍey* = ဍဲ *pḍai* (avec préfixe, à ce qu'il paraît), *brey* = ဗြဲ *brai*. Comme la prononciation moderne de cette diphtongue dans la première série est *ŏą* et dans la seconde *ŏą*, on voit qu'il y a une certaine analogie dans son évolution avec celle du son français qui partant d'un *ē* latin est devenu *ei*, *oi*, et enfin *oa* (*ua*, *wa*) dans la prononciation moderne (dans des mots tels que *lēgem* > *loi*, *rēgem* > *roi*). La diphtongue ာဲ *āai* était anciennement écrite *āy*, par exemple *hāy* = ဟာဲ *hāai*, *crihāy* = စရာဲ *carāai*; ici pas de changement sérieux, car la prononciation moderne *āi* est mieux représentée par l'ancienne orthographe que par la moderne. De même *uai* était autrefois *uy*, par exemple *tuy* (que l'inscription de Shwezigon écrit *tūy*) =

(1) Le -*j* des mots indiens devient -*t*, et le -*ṇ* devient -*n*.

(2) Il y a pourtant un cas assez curieux où la diphtongue -*ey* des inscriptions paraît remonter à un -*ay* plus ancien encore. C'est le mot *bhey* (en talain moderne ဘဲ *bhai*) qui est évidemment le sanscrit *bhaya*. Faut-il croire que *bhaya*, raccourci en *bhay*, a passé par *bhey* pour devenir *bhai* dans la suite? ou plutôt que ce mot a suivi, mais seulement dans son orthographe, le type assez commun de mots en -*ey*, tout en gardant le son de -*ay*, que plus tard les autres mots ont adopté dans leur évolution? Il se peut bien que même dans l'orthographe des inscriptions il y ait un peu d'arbitraire, de factice.

*tuai*: encore une fois l'ancienne orthographe représente très bien le son moderne. L'ancienne diphthongue *oy* s'est dédoublée : *moy* est devenu *mrai*, *poy* = *puai*. On voit que les graphies modernes sont arbitraires et refaites. Dans *mrai* le *r* est sans doute un birmanisme pour *u* (*ū*), la prononciation moderne (en dialecte de Ye) étant *mūa*. On a voulu éviter, je suppose, les graphies *muy* et *moy* qui impliqueraient d'autres sons. Du reste cet emploi du *r* se retrouve dans d'autres mots : par exemple *wrain*, exemple classique s'il en fût de la façon dont l'orthographe moderne a dénaturé le talain, puisqu'il répond à une ancienne forme *wo'* et que la prononciation moderne est *wu'*. De même *nrain*, anciennement *nom*, se prononce *num*. Quant à *puai*, puisque la prononciation moderne en est *pōe*, on voit que l'orthographe ancienne *poy* est encore assez proche du son actuel.

Tous ces exemples devraient servir d'avertissement à ceux qui seraient tentés de trop s'appuyer sur une transcription littérale de l'orthographe actuelle du talain. Il est vrai que pour les ouvrages comparatifs une telle transcription offre certains avantages; elle nous permet souvent de remonter à une phase de la langue antérieure à celle qui est représentée par la prononciation actuelle. Mais la comparaison avec les données des anciennes inscriptions prouve qu'à cet état de choses les exceptions sont pourtant bien nombreuses. Par exemple le *goḥ* (ou *goḥḥ*) d'il y a huit siècles s'écrit maintenant *gaḥ*. Faut-il admettre que *goḥ* a changé de son pour devenir *gaḥ*? Évidemment non, puisque la prononciation moderne en est *koḥ*, et il est hautement improbable qu'un *o* ancien (qu'il fût ouvert ou fermé) ait passé par *a* pour devenir un *o* moderne. La raison du remaniement de l'orthographe dans ce cas est bien simple. Les mots avec voyelle *a*, consonne initiale de la seconde série et consonne finale ordinaire, ont changé la voyelle en *o*; par exemple *das* = *toh*. Dès lors il n'y avait

plus de nécessité de maintenir l'*o* dans l'orthographe de *goh*[1] : cela aurait même eu des suites fâcheuses, puisqu'on aurait pu être tenté d'en faire un *ō* fermé, tandis que la prononciation moderne en fait un *ọ* ouvert. On a tout bonnement omis la voyelle, laissant entrer le mot dans l'analogie de la classe de mots comme *das* > *toh*.

Une autre série de finales qu'il vaut la peine de signaler sont celles qui terminent en *-w*. Dans les inscriptions je trouve *-āw* et *-ow*, tous deux devenus aujourd'hui *-au* : par exemple *dewatāw* = ဒေဝတော် *dewatau*, *tāw* = တော် *tau*, *row* = ရော် *rau*, *upadrow* = ဥပဒ္ဒြော် *upaddrau* (du sanscrit *upadrava* : le *dd* de l'orthographe moderne est sans doute le résultat de l'influence de l'équivalent pâli *upadduvaṁ*). Ces changements paraissent être réguliers et on voit qu'ils nous donnent l'origine de la diphtongue *au*; en effet je n'ai pas encore remarqué cette diphtongue (ni l'*ai* non plus) dans les anciennes inscriptions, quoique ces sons soient représentés par des symboles dans l'alphabet indien dont l'alphabet talain dérive.

L'évolution de la terminaison *-āk* a une certaine analogie avec celle de la diphtongue *ai*. Dans l'inscription de Myazedi on trouve *kyek*, *dek*; dans celle de Shwezigon les graphies modernes ont pris le dessus, on trouve *kyāk*, *dāk* (pourtant une fois aussi *dek*). Il faut croire que le changement de son se faisait sentir justement vers la fin du XIe siècle de notre ère; à ce moment l'*e* (plutôt *ẹ*) devient *ā*, qui va changer plus tard en *āi* dans la prononciation moderne. De même l'inscription de Myazedi écrit *c-eñ*, celle de Shwezigon *c-āñ*, la graphie moderne est စအိင် *s-āñ*, la prononciation (à Yē) *sa-āin*.

[1] On ne pouvait, suivant les règles modernes de l'orthographe, maintenir la forme *goh*, puisque le visarga ne peut pas être précédé (dans la langue moderne) d'un signe de voyelle. Il a fallu alors modifier le visarga en *-h*; car si l'on avait écrit *gah*, cela aurait fait rentrer le mot dans une autre classe, qui porte le son *-eh*.

Comme je ne prétends pas donner un aperçu complet de l'évolution de la phonétique talaine (ce qui d'ailleurs serait encore impossible, puisqu'on n'a fait que commencer à déchiffrer les anciennes inscriptions), je n'essaierai pas de reconstituer ici l'histoire des autres sons de la langue. Pour les voyelles il y aurait beaucoup à faire. Pourquoi l'*i* reste-t-il *i* dans les mots *smiṅ*, *ḍik* (les formes écrites modernes sont les mêmes), tandis que *kil* est devenu *kuiw*, *sḍik* > သ္ဍိုက် *sḍuik*, *cis* > *ceh*? Pourquoi l'ancien *het* (sanscrit *hetu*) est-il devenu ဟ္ဝိုတ် *huit*, tandis que *ket* a conservé la même orthographe pendant plus de huit siècles? Il semble probable qu'il y avait alors déjà au moins deux espèces d'*e* (*e* et *ẹ*) dans la langue[1].

Un autre fait doit être noté : c'est l'atrophie (pour ainsi dire) des syllabes préfixes dans les mots dissyllabiques. Tandis que la langue ancienne écrit *kuli*, *kulo*, *turow*, *dijhām*, *kinta*, le talain moderne écrit *kali*, *kalo*, *tarau*, *dacām*, *gata*, et prononce *ke̥lai*, *ke̥lāu*, *te̥rāo*, *te̥cām*, *ke̥ta*[2]. On le voit, c'est un dépérissement progressif de la première syllabe par suite du fait que l'accent tonique est sur la dernière. Déjà dans l'inscription de Shwezigon on trouve *kanta* et autres formes en *-an-* à côté des formes en *-in-* de l'inscription de Myazedi, ce qui prouve que la voyelle de cette syllabe était devenue (ou était en train de devenir) un *e̥*.

Je termine cette esquisse, qui ne prétend pas être autre chose (car l'histoire de la langue talaine est encore toute à

[1] De même l'*o* ancien est représenté dans la langue moderne par *a*, *o*, *u*, *ui*, c'est-à-dire au point de vue phonétique par *ə*, *o*, *u*, *ö*, et peut-être d'autres sons encore. Les lois suivant lesquelles ces différents résultats se produisent sont encore à découvrir.

[2] Je cite de préférence quelques cas dont la prononciation actuelle (en dialecte de Yē) m'a été communiquée *viva voce* par M. Halliday. J'ai trouvé bien d'autres exemples depuis dans l'inscription de Shwezigon dont les estampages ne me sont parvenus qu'après son retour en Birmanie.

faire), en renvoyant le lecteur aux ouvrages du R. P. Schmidt, surtout ses *Grundzüge einer Lautlehre der Mon-Khmer-Sprachen* (*Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, Band LI, III, Wien, 1905) et *Grundzüge einer Lautlehre der Khasi-Sprache in ihren Beziehungen zu derjenigen der Mon-Khmer-Sprachen* (*Abhandlungen der königl. Bayer. Akademie der Wiss., I. Kl.*, Band XXII, Abt. III, München, 1904). On verra à quel point les conclusions du savant auteur, tirées de la comparaison de ces langues dans leurs formes modernes, sont confirmées par les données positives des inscriptions talaines, et quelles modifications elles doivent subir. Je n'ai pas tenu à discuter ces questions ici; je dirai seulement qu'en général les conclusions de Schmidt s'accordent très bien avec le témoignage des inscriptions et que les modifications qu'il faudra pourtant y apporter sont pour la plupart des détails d'ordre secondaire.

Quant aux données phonétiques sur la langue moderne que j'ai pu fournir ici, qu'il me soit permis de remarquer que je suis très conscient de leurs imperfections, de ce qu'il y a d'incertitudes et de lacunes dans cet article. C'est une raison de plus pour émettre le vœu qu'il y ait bientôt une enquête faite sur place par quelque phonéticien expérimenté pour déterminer d'une façon définitive le système phonétique de cette langue intéressante, dans tous ses dialectes[1]. Le talain se

[1] Sans oublier le dialecte des Talains du royaume de Siam, où il en existe de nombreuses colonies, déjà anciennes, qui ont conservé leur langue nationale. Il paraît qu'ils ont aussi conservé une littérature talaine assez considérable, en manuscrit, tandis qu'en Birmanie les manuscrits talains sont devenus rares et la langue a presque cessé de servir de langue écrite, sauf dans quelques monastères. Je dois ces détails sur les Talains du Siam au docteur O. Frankfurter, de Bangkok, qui cite à l'appui le témoignage de Phra Dharmavisarada, le supérieur des moines bouddhiques talains de cette capitale. Le docteur Frankfurter ajoute qu'il y a dans la Bibliothèque nationale à Bangkok quantité de manuscrits pâlis à commentaires talains, ainsi qu'un exemplaire talain du Milinda Pañha, qui est peut-être unique, car cet ouvrage n'est pas cité dans la

meurt actuellement : il paraît que le dialecte de Pégou surtout est presque à l'agonie. Nous approchons des derniers moments d'une langue qui par le passé a joué un grand rôle dans la littérature de l'Indochine et qui est de première importance au point de vue scientifique, comme cousine germaine du khmèr et de toute une série de langues de l'Indochine, de la presqu'île malaise et de l'Inde centrale. Il est vraiment d'urgence qu'on en fasse une étude exacte et complète avant qu'elle ne subisse l'extinction finale dont elle est menacée.

---

## NOTES ADDITIONNELLES.

Dans le *Likh*[1] *Blāi Bhā*, livre pour novices de monastère, récemment imprimé au monastère talain de Pak Lat (Siam), les lettres *jh*, *ṭ*, *ṭh* et *ḷ* ont des formes qui diffèrent beaucoup de celles que j'ai données (p. 477) et la lettre *b* vient après l'*a* à la fin de l'alphabet.

P. 498 : Haswell (éd. Stevens) donne aussi les prononciations *gețau* (? Martaban-Maulmain) et *ketö* (Pégou).

P. 501 : Le même auteur donne la prononciation *wö'*.

courte liste de la littérature talaine de Birmanie de Forchhammer (voir l'édition du *Rajawaṅ* de Pégou par SCHMIDT dans les *Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, Band CLI, III, Wien, 1906, p. 8-10).

[1] Orthographe archaïque : Haswell ne donne que la forme *lik*.

# LES VIVĀSAḤ D'AŚOKA[1],

PAR

M. F. W. THOMAS.

*Etaṃ devānaṃ piye Piyadasi lājā hevaṃ* [19] *āhā*[:] *esa me huthā*[,] *dhaṃmasāvanāni sāvāpayāmi dhaṃmānusathini* [20] *anus*[*ā*]*sāmi*[;] *etaṃ jane sutu anupaṭīpajīsati abhyuṃnamisati*[, 21] *dhaṃmavaḍhiyā ca bāḍhaṃ vaḍhisati*[.] *Etāye me aṭhāye dhaṃmasāvanāni sāvāpitāni dhaṃmānusathini vividhāni ānapitāni yath*[*ā me pul*]*isā pi bahune janasi āyatā ete paliyovadisaṃti pi pavithalisaṃti pi*

Dans ce passage de l'édit sur pilier VII-VIII, Aśoka constate que l'idée lui était venue (*esa me huthā*) de faire proclamer des ordonnances religieuses ou prêcher des discours (*dhaṃmasāvanāni*) et donner des instructions religieuses (*dhaṃmānusathini*), et que ce projet avait été accompli. Ce projet fut conçu en conséquence de l'imparfait développement religieux du peuple sous les rois précédents; et quoiqu'on ne nous fasse pas savoir à quelle époque il se présenta au royal auteur, nous serions disposés, d'après sa position en relief dans le récit que contient ce long édit, à conclure qu'il fut une de ses premières mesures de réforme religieuse.

La légitimité de cette conclusion ressort avec certitude du huitième des édits sur roc, où on lit :

*So devānaṃ piyo Piyadasi rājā dasavasābhisito saṃto ayāya saṃbodhiṃ*[. 2] *Tenesā dhaṃmayātā*[.] *Etayaṃ hoti bāṃhaṇasamaṇānaṃ dasaṇe ca dāne ca thairānaṃ dasane ca* [3] *hiraṃṇapaṭividhāno ca jānapadasa ca jānasa dasanaṃ dhaṃmānusasṭī ca dha*[*ṃ*]*maparipuchā ca*

[1] Pour la traduction française de cet article, je suis redevable à M[lle] L. A. Thomas. Je dois aussi des remerciements à M. Finot qui l'a bien voulu revoir.



IMPRIMERIE NATIONALE.

Ici nous apprenons que, pendant la onzième année après sa consécration, Aśoka s'en alla (*ayāya*) ou, d'après d'autres versions, sortit (*nikrami*) chercher des lumières. En conséquence de ceci il institua des voyages religieux, qu'on met en contraste avec les expéditions de chasse (*vihārayātā* = *vihārayātrā*, Mbh., XV, 18 = *yātrāvihāra*, Arthaśāstra, p. 237, l. 6; p. 397, l. 17) des rois précédents, et pendant le cours desquels avaient lieu, parmi d'autres procédés, des instructions religieuses (*dhammānusasṭī* = *dhaṃmānusathini* du passage qui précède) et des catéchismes ou des entretiens religieux (*dhaṃmaparipuchā*), *paripuchā* étant un terme commun dans le buddhisme.

De ces deux passages il suit inévitablement que les quatre institutions, c'est-à-dire les proclamations (*sāvanāni*), les voyages (*yātā*), les instructions (*anusasṭī*) et les catéchismes (*paripuchā*), commencèrent ensemble pendant la onzième année après le couronnement du roi. Les *dhaṃmānusathini* sont nommés dans l'édit sur roc IV, qui est daté de la treizième année de son sacre et qui montre des correspondances verbales avec l'édit Sahasrām-Rūpnāth-Bairat-Siddapur.

La phrase «s'en alla chercher des lumières» (*ayāya saṃbodhiṃ*) est une phrase technique dans le buddhisme.

De plus, le mot *nikrami*, *nikamiṭhā* (*nikhami*, *nikhamiṭhā*) des autres versions n'est en aucune façon choisi au hasard. En combinaison avec une seconde proposition *abhi*, le composé *niskram* signifie dans les écritures buddhiques et brahmaniques l'abandon de la vie de famille pour celle d'un dévot, s'appliquant spécialement au cas du Buddha. Mais le soutien d'une seconde proposition n'est même pas nécessaire pour exprimer cette signification, comme on peut le voir par l'emploi identique du mot jaina *nekkhamaṇa*.

Nous n'avons pas besoin, cependant, de chercher loin la force pratique de la phrase *ayāya* (ou *nikrami*) *saṃbodhiṃ*.

puisque Aśoka nous l'a traduite dans l'édit de Sahasrām-Rupnāth-Bairat-Siddapur.

*aḍhikān[i] aḍhātiyāni vasani ya hakaṃ (upāsake) no tu kho bāḍhaṃ pakaṃte husaṃ. Ekaṃ sa(ṃ)vacharaṃ sātireke tu kho sa[ṃ]vachar[a]ṃ yaṃ mayā saṃghe upayīte bāḍhaṃ ca me pakaṃte*[1]

On constate ici qu'Aśoka a été *upāsaka* pendant plus de deux ans et demi, période durant laquelle il ne manifesta que peu d'énergie, mais qu'il est devenu ensuite membre du Saṃgha et qu'alors il en manifesta beaucoup. Ceci était arrivé plus d'un an avant la date de l'édit. Or, si nous prenons comme point de départ la conquête du Kaliṅga dans la neuvième année, conquête qui provoqua le changement de vie d'Aśoka, l'entrée dans le Saṃgha (*saṃghe upayīte*) tombera probablement dans la onzième et ce serait là le fait signifié par l'expression plus générale *ayāya* (ou *nikrami*) *saṃbodhiṃ*. L'entrée dans le Saṃgha est, en effet, l'équivalent buddhique de *pravrajyā* ou *niṣkramaṇa*.

Comment Aśoka est-il occupé à l'époque de l'édit Sahasrām-Rupnath-Bairat-Siddapur? Depuis plus d'un an il a manifesté de l'énergie avec des résultats importants. Ces résultats ne pourraient se produire par la grandeur seule (telle que sa position impériale) : *no hīyaṃ sakye mahātpeneva papotave;* mais, même un individu insignifiant peut, par l'énergie, atteindre au ciel : *kāmaṃ tu kho khudakena pi pakamamiṇeṇa vipule svage sakye ārādhetave*[2].

Aśoka publie alors un *sāvana*, c'est-à-dire un des *dhaṃma-*

[1] Texte Ier de Siddapur; le mot et la lettre entre parenthèses sont pris à la seconde version de Siddapur.

[2] Cette idée de la nécessité de l'action énergique semble avoir été une idée favorite d'Aśoka. On peut citer : 1° l'édit sur roc VI, *ad fin. : dukaraṃ tu idaṃ añata agena pārākramena;* 2° l'édit sur roc X, *ad fin. : dukaraṃ tu kho etaṃ chudakena va janena usaṭena va añatra agena parākamena savaṃ paricajitpa[.] Eta tu kho usaṭena dukaraṃ.* — Cf. aussi édit sur pilier I.

*sāvanāni* que nous avons trouvés mentionnés ailleurs, à l'effet suivant :

Sahasrām : *khudakā ca uḍālā cā palakamamtu ;*
Rūpnāth : *khudakā ca uḍālā ca pakamamtu ;*
Siddapur : [*khudakā ca*] *mahātpā ca imaṃ pakame*[*yu*].

« Que les petits et les grands manifestent une telle énergie. »

Cette exhortation est introduite par la formule usuelle d'Aśoka quand il raconte ses mesures :

Sahasrām : *se etāye aṭhāye iyaṃ sāvane ;*
Rūpnāth : *etiya aṭhāya ca sāvane kaṭe ;*
Siddapur : *e*[*t*]*āyaṭhāya iyaṃ sāvaṇe sāvāpite.*

A comparer est l'édit sur pilier VII-VIII cité dessus :

L. 1 : *etāye me aṭhāye dhaṃmasāvanāni sāvāpitāni ;*
L. 10 : *se etaye aṭhāye iyaṃ kaṭe ;*

et plus loin :

L'édit sur roc IV : *etāya aṭhāya idaṃ lekhapitaṃ ;*
L'édit sur roc V : *etāye aṭhāye* [*i*]*yaṃ dhaṃmalipi lekhitā ;*
L'édit sur roc VI : *ta etāya athāya ayaṃ dhaṃmalipī lekhāpitā ;*
L'édit sur roc XIII : *etāye ca aṭhāye iyaṃ dhaṃmalipi likhitā ;*
L'édit sur pilier II : *etāye me aṭhāye iyaṃ dhaṃmalipi likhāpita ;*
L'édit détaché I : *etāye athāye iyaṃ lipi likhitā ;*
*etāye ca aṭhāye hakaṃ . . . nikhāmayisāmi.*

En poursuivant le texte du *sāvana*, nous trouvons l'expression du vœu qu'il soit connu des peuples de la frontière et que son contenu soit en vigueur pendant une longue période :

Siddapur : *aṃta ca mai janeyu ciraṭhitike ca iyaṃ pa*[*kame hotu*].

Ces expressions sont aussi la forme commune aux édits d'Aśoka. Comme exemples, nous avons :

L'édit sur roc V : (*etāye aṭhaye [i]yaṃ dhaṃmalipi lekhitā*) *cilathitikyā hotu* [*ta*]*thā c*[*a*] *me pa*[*jā*] *anuvataṃtu;*

L'édit sur roc VI : (*se etāyeṭhāye iyaṃ dhaṃmalipi lekhitā*) *cilaṭhitikyā hotu tathā ca me putadāle palakamātu savalokahitā*[*ye*];

L'édit sur pilier II : (*etāye me aṭhāye iyaṃ dhaṃmalipi likhāpita*) *hevaṃ anupaṭipajaṃtu cilaṃthitikā ca hotū tūti;*

L'édit sur pilier VII-VIII : *iyaṃ dhaṃmalibi ata athi silāthaṃbhāni vā silāphalakāni vā tata kaṭaviyā ena esa cilaṭhitike siyā;*

Les édits détachés II : *etāye ca aṭhāye iyaṃ lipi likhitā hida ena mahāmātā svasataṃ samaṃ yujisaṃti asvāsanāye dhaṃmacalanāye ca tesu aṃtānaṃ.*

On peut dire alors du *sāvana*, dans l'édit de Sahasrām :

1° Que le contenu de l'édit est une leçon des récentes expériences personnelles d'Aśoka;

2° Qu'il appartient à une classe de proclamations (*dhaṃmasāvanāni*) publiées (*kaṭe*, *sāvāpitāni* dans l'édit sur pilier VII-VIII) suivant les ordres d'Aśoka;

3° Qu'il est introduit par une phrase qui ressemble à celles avec lesquelles d'autres proclamations pareilles sont introduites;

4° Qu'il est suivi des phrases de la forme commune dont Aśoka se sert pour exprimer l'espoir qu'il soit généralement connu et perpétuellement efficace.

Ces considérations me semblent disposer définitivement de toute théorie qui attribue le *sāvana* à n'importe quel auteur autre qu'Aśoka lui-même, et en particulier de la théorie apparemment énoncée d'abord par Bühler, qu'Aśoka cite une parole du Buddha. Je n'insiste pas sur le fait que le contenu du *sāvana* ne se trouve pas énoncé autre part comme émanant du Buddha,

car on pourrait prétendre qu'Asoka avait accès à des sources véritables ou apocryphes, dans lesquelles une telle parole se trouvait. Mais toute la teneur de l'inscription, et les points spéciaux avancés dessus, s'unissent pour priver une telle supposition de toute nature plausible.

Mais le *sāvana* fut fait (*kaṭe*), proclamé (*sāvite*) et fait proclamer (*sāvāpite*) par ou au moyen d'un *vyūṭha* ou d'un *vivutha*, comme nous l'apprenons de trois des versions :

Sahasrām : *iyaṃ ca savane vivuthena duve sapaṃnālāti satā vivuthā ti 256 ;*

Rūpnāth : *etinā ca vayajanenā yāvataka tuphāka ahāle savata vivasetaviya ti vyaṭhenā sāvane kaṭe 256 satavivāsā ta ;*

Siddapur : *iyaṃ ca sāvaṇ[e] sāv[ā]p[i]te vyūthena 256.*

La signification du mot cité n'est plus douteuse. Dans la version de Rūpnāth nous avons tout près l'un de l'autre trois dérivés de la racine *vas* en combinaison avec la préposition *vi*, à savoir : *vivasetaviya*, *vyaṭhena* (lire *vyūṭhena*) et *vivāsa*, et ils doivent tous avoir la même signification.

Ce qu'est cette signification il faut le considérer en bref. Les opinions des savants fort éminents qui ont traité de la question sont si bien connues qu'il serait futile de les exposer en détail. Mais les observations suivantes pourraient être utiles :

1. Les savants qui, les premiers, ont traité de la question, Bühler[1], Rhys Davids[2], Pischel[3] et Oldenberg[4], furent unanimes à accepter le mot *vivutha* (avec ses variantes) comme signifiant le Buddha (par rapport soit à son *abhiniṣkramaṇa*, soit à sa mort) ou Mahāvīra.

[1] *Indian Antiquary*, VI, p. 149-160 ; VII, 141-160 ; *Vienna Oriental Journal*, VII, p. 29 et suiv.

[2] *Academy*, 1877, II, p. 37 ; *International Numismata Orientalia*, VI.

[3] *Academy*, 1877, II, p. 145.

[4] *Z.D.M.G.*, XXXV, p. 473-476.

Mais comme ces savants n'avaient pas devant eux la forme *rivasetariya* de la version Rupnāth, on peut considérer leurs interprétations comme formées sur un fondement insuffisant. La même chose peut se dire aussi de M. Boyer[1] qui, quoiqu'il écrivît (1898) après la publication du texte de M. Senart, n'a pas adopté la forme qui y était donnée.

2. Dans l'illustre édition de M. Senart[2] et dans l'article de M. Sylvain Lévi[3], la variante *rivasetariya* fut considérée et l'on a reconnu que, faute de tout témoignage qui favorise l'application du participe *rivutha* au Buddha, la signification simple du verbe doit se retrouver dans le participe. Mais les deux savants ont donné au verbe un sens un peu technique, M. Senart, celui de « voyager à l'étranger comme missionnaire (bouddhiste) », et M. Lévi celui d'« être envoyé comme messager ». On ne pourrait faire d'objection sérieuse ni à l'un ni à l'autre point de vue en lui-même, sauf celle-ci que la signification un peu technique n'est pas soutenue par l'évidence.

3. En étudiant les versions du Mysore, Bühler[4] énonça de nouveau son opinion que *rivutha* s'appliquait au Nirvāṇa du Buddha. Mais il n'a pas considéré le rapport du passage qui contient *rivasetariya*, parce qu'il avait l'intention de revenir plus tard sur la question entière.

4. Le Dr J. F. Fleet, dans de nombreux articles[5] qui rattachaient les édits à des calculs chronologiques, affirma et fortifia l'interprétation de *vivutha*, dans le sens de « Buddha » en vertu

[1] *Journal asiatique*, sér. IX, t. XII, p. 485-503.

[2] *Inscriptions de Piyadasi*, II, p. 165-196.

[3] *Journal asiatique*, sér. IX, t. VII, p. 460-474.

[4] *Epigraphia Indica*, III, p. 134-142, en particulier 137-138.

[5] *J. R. As. Soc.*, 1903, p. 829; 1904, p. 1-26, 355; 1908, p. 811-822; 1909, p. 981-1016; 1910, p. 146-149.

de son *abhiniṣkramaṇa*. Comme aujourd'hui on a abandonné[1] cette hypothèse, il n'est pas nécessaire de l'examiner ici.

5. Le nouvel édit de Sārnāth présente le verbe *vivas* dans un contexte plus net, et le Dr Vogel[2], en publiant l'édit, proposa les significations alternatives de «faire une tournée d'inspection» ou de «se conduire», la première ayant été suggérée par le professeur Kern[3].

6. Dans un article fourni en collaboration avec M. Vincent Smith à l'*Indian Antiquary*[4], j'avançai des arguments en faveur de la traduction fort littérale de *vivas* par «partir de chez soi», et je cherchai à prouver que le participe *vivutha* était employé dans ce sens par rapport à Aśoka, auteur de l'édit. Le Dr J. F. Fleet[5] a combattu cette interprétation de *vivutha* et a affirmé que le pronom *me* aurait dû y être joint. Mais cet argument ne tient pas compte du caractère du sanskrit, du prâkrit et des autres langues synthétiques, et ce savant a maintenant accepté l'opinion que, du moins, *vivutha* se rapporte à Aśoka.

7. M. Gopala Aiyer[6] est arrivé indépendamment, paraît-il, à l'opinion que *vivutha* dénotait Aśoka. Mais sa théorie qu'il signifie «mort», quoique, en vérité, elle pût se soutenir sur l'emploi analogue (par euphémisme) de *pra-vas, proṣita,* doit être écartée de toute considération, puisqu'elle nous forcerait à traduire la phrase *yāvataka tuphāka ahāle savata vivasetaviya* par : «partout dans votre juridiction il vous faut mettre les gens à mort».

(1) *J. R. As. Soc.*, 1909, p. 994.

(2) *Epigraphia Indica*, VIII, p. 161 et suiv., en particulier p. 171.

(3) M. Venis maintient la signification *vi-vas* «publier», de la racine *vas* «briller» (*J. As. Soc. Bengal.*, 1907, p. 1-7).

(4) *Indian Antiquary*, 1908, p. 19-24.

(5) *J. R. As. Soc.*, 1908, p. 816.

(6) *Indian Antiquary*, 1908, p. 346-347.

8. M. le professeur Hultzsch[1] a récemment proposé de prendre *vivas* comme synonyme de *pra-vraj*, et en même temps il accepte l'opinion que *vivutha* est Aśoka. Cette interprétation de *vivas* a, cependant, déjà été retirée.

Une remarque d'un caractère un peu général ne pourrait être déplacée ici. Dans l'état actuel de nos études sanskrites et palies, il ne paraît plus guère suffisant de «prendre» un mot dans tel ou tel sens : ce qu'il faut, c'est de les *trouver* employés dans ces sens. Et il semble malheureux que le professeur Hultzsch, par exemple, en acceptant *pakam*, dans les édits, comme l'équivalent de *pravraj* n'ait pas fait allusion à ce fait que le composé est extrêmement commun dans la littérature palie, et qu'il a toujours la même signification, celle de «voyager de lieu en lieu», comme le contraire de «rester dans un seul endroit». Dans le *Vinaya-Piṭaka* seul, il doit se trouver presque cent fois, dont je peux citer par exemple *Mahāvagga*, III, 3-2 :

*na bhikkhave vassaṃ upagantvā purimaṃ vā temāsaṃ pacchimaṃ vā temāsaṃ avasitvā cārikā pakkamitabbā. yo pakkameyya, āpatti dukkaṭassāti.*

C'est donc là le sens qu'il nous faut trouver dans nos édits, et c'est le sens qui s'accorde parfaitement avec le contexte, et c'est fondamentalement l'équivalent des variantes du composé *parākram*, qui le remplacent dans les versions de Rūpnāth et Bairat. Car, il ne fait que très peu de différence si Aśoka parle de son «action énergique» (*parākrama*), ou qu'il détermine la forme de cette action, c'est-à-dire «voyager au service de sa religion». Un coup d'œil sur le dictionnaire Böhtlingk et Roth, *s. v. kram* + *parā*, démontrera que l'idée de «partir» (opposée à «rester chez soi») y est au moins latente. Pour

[1] *J. R. As. Soc.*, 1909, p. 728-730; 1910, p. 142-146.

ces raisons, nous pouvons mettre de côté la proposition du Dr J. F. Fleet, qu'on regarde les formes de *pakam* dans les édits comme des représentants d'une forme apocopée *prākram* pour *parākram*, surtout parce qu'une telle forme raccourcie de *parā* est sans évidence et en elle-même fort improbable.

Le même raisonnement s'applique avec un caractère aussi décisif au composé *vivas*, qui n'est en aucune façon inattesté dans la littérature.

Du sanskrit on peut citer les exemples suivants :

*Bhāgavata-Purāṇa*, III, 2, 16 :

*Svayam purād vyavatsīd yat;*

*Bhāgavata-Purāṇa*, IV, 28, 20 :

*Mayi . . . vyuṣite śokakarṣitā.*

*Chāndogya Upaniṣad*, IV, 4, 1 :

*brahmacaryaṃ vivatsyāmi,*

«Je m'en irai de chez moi et je deviendrai brahmacārin.»

(A comparer *brahmacaryaṃ vatsyāmi*, IV, 4, 3 : «je demeurerai chez vous comme brahmacārin».)

*Rāmāyaṇa*, II, 23, 23 :

*vivāsas tavāraṇye.*

*Mahābhārata*, I, 6628 (I, 173, 45) :

*taṃ ca pārthivaśārdūlam ānayamāsa tatpuram |*
*tapatyā sahitaṃ rājan vyuṣitaṃ śāśvatīḥ samāḥ ||*

«Ayant vécu autre part avec sa femme ermite pendant tous les ans.»

*Mahābhārata*, I, 432 (I, 2, 164) :

*Astrahetor vivāsaś ca Pārthasya,*

«Partha vivait dans l'isolement pour s'exercer aux armes.»

Dans la littérature palie je ne connais qu'un seul passage qui contienne la racine *vas* «demeurer» composée avec la préposition *vi*, la raison de ce fait étant, sans doute, la préférence pour la combinaison *vipravas*, qui s'y trouve fréquemment. Le seul passage dans lequel le composé *vivas* paraît, est, cependant, tout à fait décisif quant à sa signification. Il se trouve dans le *Jātaka*, n° 476, vol. IV, p. 217 de l'édition Fausböll[1] et se lit ainsi :

8 *yasmiṃ mano nivasati avidūre sahāpi so* |
*santike pi hi so dūre yasmā vivasate mano* ||
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
10 *Saṃvasanto vivasanti*[2] *ye disā te rathesabha* |
*ārā santo saṃvasanti manasā raṭṭhavaḍḍhana* ||

Le sens littéral de «demeurer autre part» est ici en dehors de toute contestation.

Je conclus que toute tentative pour attacher une signification différente aux formes trouvées dans les édits d'Aśoka est par là rendue nulle. La signification littérale se trouve dans un accord complet avec le contexte. Aśoka annonce que, après une période d'une nonchalance relative, il avait débuté dans une course d'«action vigoureuse» (*parākama*) ou de «voyage» (*pakama*) avec un succès remarquable. Il publie, donc, une proclamation qui recommande une telle «action vigoureuse»[3]. Le roi la publie, en effet, non pas de sa capi-

[1] Je dois cette allusion au professeur Rhys Davids, qui a aussi fourni plusieurs exemples de *vi* + *vas* «briller» à savoir : *Theragātha*, 517, 628; *Suttanipāta*, 710; *Jātaka*, vol. V, p. 461; vol. VI, p. 491. C'est en conjonction avec le mot *rātrī* (*ratyā vivasane* «quand la nuit céda à l'aube») que le composé se trouve dans ces exemples.

[2] Pour cette antithèse de *saṃvas* et *vivas*, comparer *Mahābhārata*, XIV, 441 (XIV, 16, 36) : *priyair vivāso bahuśaḥ saṃvāsaś cāpriyaiḥ saha.*

[3] Cette proclamation est faite (*kaṭe*), proclamée (*sāvite*) et fait proclamer (*sāvāpite*) par un *vivutha*, qui, en conséquence, doit, comme dans tous les cas pareils, être Aśoka lui-même.

tale, mais pendant qu'il est encore en voyage (*vivutha, vyutha*). Il supplie les officiers de s'en aller ou d'envoyer des gens faire des tours pareils (*vivasetaviya*) dans toute leur juridiction (*yāvataka tuphāka ahāle*).

Ceci m'amène à la question contestée du nombre 256. Les édits de Siddapur se terminent par les mots : *iyaṃ ca sāvane sāvāpite vyūthena 256*.

Les autres versions montrent des équivalents un peu étendus; mais évidemment la forme la plus courte a dû paraître suffisante pour exprimer le sens voulu. Bühler fut le premier à suggérer (*Indian Antiquary*, VI et VII, *loc. cit.*) que ce nombre contient une date.

Mais un point important dans l'interprétation du passage parut acquis à la suite de l'article publié dans *Z.D.M.G.*, XXXV, p. 473-476, par le professeur Oldenberg, dont l'explication des syllabes

*duve sapaṃnālāti satā*

de l'édit de Sahasrām fut acceptée par M. Senart[1] et n'a pas encore été soumise à un examen minutieux. La sensibilité de Bühler pour la phraséologie sanskrite lui avait suggéré, comme l'équivalent désiré, les mots

*dve ṣaṭpañcāsadadhikaśate*,

mais il n'a pas réussi à rendre probable que les syllabes *lāti* (*lā* + *ati*) pussent correspondre à l'*adhika* qui manquait. En conséquence le professeur Oldenberg a cherché un autre expédient, et il a proposé de comprendre le premier *sa* comme une abréviation de *saṭa* et de regarder le *lā* comme une erreur de lecture ou d'écriture pour *cha* « six ». Quant au mot *satā*, il l'acceptait comme équivalent de *śāstṛ* = le Buddha. J'ai appris,

[1] *Inscriptions de Piyadasi*, II, p. 184-185.

cependant, du professeur Hultzsch, qui possède de nouveaux fac-similés de l'inscription, que la vraie forme est certainement *lā*, non pas *cha*.

La théorie que le nombre 256 contient une date dépendait de deux hypothèses : 1° qu'on s'était servi du composé *vivas* dans un sens technique, et 2° que le passage contient une référence, véritable ou supposée, au Buddha. Même dans ce cas, l'omission du mot «ans»[1] était presque sans parallèle et la forme de la phrase était sans exemple. Les deux hypothèses citées étant, comme on l'a déjà démontré, dénuées de fondement, toute la théorie reste sans base.

Mais quelque chose d'un caractère plus positif peut être avancé maintenant. Puisque le *sa* dans *sapaṃnā* est nécessaire pour exprimer le nombre 6, la théorie de M. Oldenberg est incompatible avec la forme véritable; et puisque le mot pour 100 est indispensable, il s'ensuit inévitablement que le mot *satā*, effectivement donné par le texte, a cette signification et aucune autre, et en conséquence la phrase est du type général reconnu par Bühler. *Paṃnā* est la forme entière pour 50 (voir la *Grammaire prâkrite* de Pischel), et le *lā* de *lāti* doit commencer un nouveau mot. S'il en est ainsi, l'identité du mot discuté ne peut être douteuse. Il ne peut représenter aucune forme qui corresponde à *adhika*, puisqu'une telle forme n'est pas à trouver. Mais alors cet *adhika* n'est pas, en effet, indispensable : que la phrase

*dve saṭpañcāśat-śate*

soit parfaitement de bon sanskrit pour 256, c'est ce qu'on peut voir en consultant la *Sanskrit Grammar* de Whitney², § 480 *b*, ou la *Sanskrit Syntax* de Speyer, § 293, rem., ou d'autres autorités, par exemple *dve aśītiśate* «280» dans le

[1] Le seul sous-entendu grammaticalement admissible est le mot qui, dans la version de Rūpnāth, se présente actuellement, à savoir *vivāsa*.

*Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra*, XVI, 8, 9. En conséquence, je ne vois pas de difficulté à accepter ni

*dure sapaṃnā satā*

ni

*dure sapaṃnāsatā*

puisqu'on trouve la construction adjective et la forme composée qui dénotent le nombre 256.

Si cela est le cas, le mot *lāti* ne peut guère signifier autre chose que *rātrī*, et le tout est l'équivalent de

*dre ṣaṭpañcāśe rātriśate*[1].

Mais quelle est la justesse du mot *rātrī* ici? Cette question ne peut offrir aucune difficulté à M. Vincent Smith et à moi, qui dans l'article déjà cité avons essayé de prouver que le chiffre 256 représente le nombre de déplacements quotidiens d'Aśoka dans le cours de ses voyages. La façon de compter les nuits au lieu des jours est non seulement tout à fait commune dans les circonstances ordinaires du sanskrit : elle est surtout appropriée ici où nous nous occupons des *vivāsa* ou des «jours passés à l'étranger», puisque dans un tel cas c'est l'absence *pendant la nuit* qui compte. Je modifie donc, comme j'étais préparé préalablement à la modifier, l'interprétation donnée dans l'*Indian Antiquary*, 1908, p. 19-24, jusqu'à ce point, et jusqu'à ce point seulement, que par les «256 *vivāsāḥ*» d'Aśoka je comprends, non pas 256 véritables «changements de demeure», mais 256 jours passés loin de sa demeure.

[1] C'est avec la plus grande satisfaction que je me trouve ici en accord avec M. Sylvain Lévi, qui est arrivé indépendamment à la même conclusion. J'espère qu'il prendra une occasion de développer sa pensée qui, dans la suite, diverge plus ou moins de la mienne et qui promet des lumières intéressantes. On peut remarquer que le mot *vyuṣṭa*, comme dénotant une division du temps (= νυχθήμερον?), se trouve dans l'*Arthaśāstra* de Cāṇakya, p. 60, l. 19 (*rājavarṣaṃ māsaḥ pakṣo divasaś ca vyuṣṭaṃ varṣahemantagrīṣmāṇāṃ tṛtīyasaptamā divasonāḥ pakṣāḥ śeṣāḥ pūrṇāḥ pṛthagadhimāsaka iti kālaḥ*), et p. 64, l. 17, 18 et 20 (*vyuṣṭadeśakāla-*).

J'ai soutenu que le mot *satā* dans le passage cité *doit* signifier « cent », parce que ce mot est nécessaire, et il serait ridicule de rejeter ce qui nous est donné en effet. Ce raisonnement nous débarrasse de toutes les diverses suggestions pour expliquer le mot autrement. Mais on pourrait soutenir en opposition à notre interprétation que le mot *sata* ne peut signifier « cent » ici, puisqu'il se trouve aussi dans la version de Rupnath

256 *satavivāsā*,

où, semble-t-il, il est redondant, le cent étant déjà exprimé par le chiffre. Cette considération n'a pas, à mon avis, beaucoup d'importance, puisque la version de Sahasrām, dans laquelle l'expression par les chiffres se trouve conjointe avec l'expression par les mots, nous montre la manière dont la superfluité a pu naître.

Il ne me reste qu'à faire une brève allusion à la question du « un peu plus d'un an » ou « un peu plus de six ans » au commencement de l'édit. En opposition à l'opinion de Bühler, j'ai prétendu dans l'article cité que le *savimchale* de Sahasrām et le *chavachare* de Rupnath ne peuvent être, après tout, rien que le sanskrit ordinaire *saṃvatsara* « an ». Les points avancés étaient que :

1° Il semble qu'il y a une objection puissante contre l'interprétation qui fait *savimchale* l'équivalent de *saḍ* + *vatsara*; c'est que dans la ligne précédente l'édit de Sahasrām a *savachala* dans le sens de « an »;

2° D'ailleurs « an » n'est pas une signification très ancienne de *vatsara* et ne se présente pas avant Manu, et pas du tout dans le prâkrit ni dans le pali.

A ces raisons on peut ajouter que :

3° La phrase *ekaṃ saḍvatsaram* dans le sens de « une période de six ans » serait tout à fait insolite;

4° La combinaison *ḍv* écrit *ḍuv* se trouve dans les édits,

cinq fois dans le mot *saḍuvīsati* (Édits sur piliers, I, 1; IV, 1; V, 1 et 19; VI, 9).

Ces raisons me paraissent concluantes en elles-mêmes; mais je suis maintenant en état d'ajouter, sur l'autorité des nouveaux fac-similés fournis au professeur Hultzsch, que la véritable forme de la version de Sahasrām est tout simplement *sarachare*. Combien de malheureuses combinaisons ont été fondées sur cette erreur d'un *akṣara!*

Notre nouvel examen a donc confirmé toutes les conclusions auxquelles nous sommes arrivés, M. Vincent Smith et moi-même, dans l'article auquel on a fait allusion, et, de plus, il a détruit toutes les objections à l'opinion de M. Senart, selon laquelle l'édit de Sahasrām-Rūpnāth-Bairat-Mysore est une des plus anciennes proclamations buddhistes d'Aśoka.

Il est presque superflu de faire remarquer que toutes les constructions chronologiques qui ont été fondées sur la supposition que le nombre 256 contient l'indication d'une date sont sans substance et sans soutien.

# MÉLANGES.

## ÉTUDES ASSYRIENNES.

### X

### MITHRA, *MITRAŠŠIL* ET *MITRAŠUL*.

Les noms de Mithra et de Varuna apparaissent, dans le texte découvert à *Beuyük-Kale* par M. Winckler [1], sous une forme *Mitraššil* et *Urunaššil*, qui a beaucoup intrigué les savants. Plusieurs hypothèses ont été émises pour l'expliquer [2]. Je n'ai pas la prétention d'en juger la valeur, ni le désir d'en augmenter le nombre. Je voudrais simplement attirer l'attention sur quelques faits qui me paraissent devoir être pris en considération.

Une liste de dieux, publiée dans III *R*, 69, n° 5, et récemment dans *C.T.*, XXV, 25, porte :

Avec sa perspicacité ordinaire, Jensen avait reconnu, dès l'année 1887 [3], que la glose *mi-it-ra*, intercalée entre les signes et , rappelait le dieu perse Mithra, et que le signe de la colonne de droite remplaçait le nom de , ^du^*Sa-*

[1] Cf. *Journal des Savants*, 1909, p. 310-317.

[2] Notamment par Bloomfield : *Johns Hopkins University Circulars*, 1908, n° 9, p. 111.

[3] *Z.A.*, II, p. 195, n. 2.



IMPRIMERIE NATIONALE.

*maš* [1]. Cette dernière hypothèse a été pleinement confirmée par la publication de *C. T.*, XXV, où le texte a pu être complété par l'addition d'un fragment. Mais il reste une difficulté. A quoi se rapporte la glose? Est-ce au signe, au signe, ou à l'ensemble de ces deux signes? Les scribes assyriens n'ont pas d'habitude fixe et une glose peut se rapporter soit au signe précédent, soit au signe suivant, soit à tous les deux. Brünnow a si bien vu la difficulté que, dans sa liste des valeurs non sémitiques, p. 582, il a enregistré la valeur *mitra* sans l'attribuer à aucun signe. Il me semble qu'un texte publié postérieurement (38180, *C. T.*, XII, 22) permet de résoudre le problème. On lit en effet :

| | | ...

Le premier signe peut très facilement se restituer, ce qui donne pour une lecture *ma-tu-ru*, très voisine de *mitra*. On peut donc en conclure que, dans le texte cité au début de cet article, c'est au signe que se rapporte la glose *mitra* et que le nom du dieu équivalent de *Šamaš*, doit se lire *Mitrašul*. C'est là un fait dont, me semble-t-il, devront tenir compte ceux qui voudront expliquer l'énigmatique *Mitraššil* de *Beuyük-Kale*.

Dans ma *Contribution* (n° 2675) j'ai proposé, pour l'équivalent assyrien donné par la colonne de droite du dernier texte, la lecture *usu ša* . . . Meissner (*S. A. I.*, 3908) a adopté la même lecture qui, à vrai dire, ne donne pas un mot assyrien connu. Je me demande s'il n'y aurait pas lieu de préférer une lecture *šamsu ša* . . . et d'imaginer une restitution telle que *šamsu ša* [*mâtu* *Hat-ti*] «le Soleil, chez les Hittites]», pour laquelle *C. T.*, XXV, 14 *b* offre des analogies, bien que

[1] *Z. A.*, I, p. 390, n. 1.

la construction ordinaire, en pareil cas, se fasse sans *ša*[1]. L'absence du déterminatif divin devant *Samsu* et la forme plutôt babylonienne *samsu* (assyrien *šamšu*) ne constituent pas des obstacles sérieux : le texte est babylonien et l'on trouve même en assyrien la forme *Samsi-Adad*.

C. Fossey.

[1] Par exemple *C. T.*, XXV, 16 *b;* une construction avec *ina*, *ibid.*, 12 *b*.

# COMPTES RENDUS.

Frédéric Rosenberg. *Notices de littérature parsie.* — Saint-Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1909; gr. in-8°. 74 pages.

Les *Notices de littérature parsie* que vient de publier M. Fr. Rosenberg se composent de deux morceaux distincts, une notice sur deux *masnavis* d'Anôshêrwân ben Marzbân de Kermân, et une analyse du deuxième volume du recueil des *Rivâyats* de Dârâb Hormazdyâr. Anôshêrwân, qui écrivit ses deux poèmes en 1620 et 1622, appartenait à une famille de Kermân dans laquelle la qualité de dastoûr était héréditaire depuis soixante-dix générations : dans tous les cas son père Marzbân, né à Râwar, s'était fait un nom dans la littérature religieuse ; quant à Anôshêrwân, il est connu par un certain nombre de morceaux du même style insérés en grande partie dans le recueil d'Hormazdyâr, dont une édition lithographiée va paraître prochainement à Bombay par les soins de M. Mânakji Rustamji Ounvâlâ.

Le premier des *masnavis* publiés est une histoire poétique du sultan Mahmoûd de Ghazna déjà résumée par M. Ervad Eduljee Kersaspjee Antia dans le *Spiegel Memorial volume* (p. 87 et suiv.); pour l'auteur, il n'y a pas l'ombre d'un doute que le poète Firdausî ne fût mazdéen. Mahmoûd renonce à la persécution méditée par lui contre les Guèbres, à la vue des miracles manifestés par les môbads. Le second morceau n'est qu'une anecdote mise en vers, un récit des temps anciens raconté à Yezd par le dastoûr Khosrau, fils de Mâvandâd : un fripon de cette ville calomnie les Guèbres devant Djéhânchah, roi de Hérat, mais la vérité ne tarde pas à éclater.

Dans la seconde notice, M. Rosenberg nous donne un résumé détaillé des *rivâyats* contenus dans le second volume du recueil de Dârâb Hormazdyâr, et ne comprenant pas moins de soixante-treize numéros, dont plusieurs comportant des subdivisions, tel le second, qui renferme une série de cent vingt-cinq *rivâyats* traitant des matières les plus variées du culte, de la tradition, de la cosmogonie, de l'eschatologie, avec des citations de l'Avesta, du Boundéhich, des deux Sad-der, du Mînôkhirad, la plupart en prose persane ou parsie. Ce travail très consciencieux, très

poussé dans les détails, nourri de précieuses références, facilitera singulièrement, lors de son apparition, la lecture du recueil de *rivâyats* dont la publication est annoncée.

Cl. Huart.

---

Max van Berchem. *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien* gesammelt im Jahre 1899 von Max Freiherrn von Oppenheim. I. *Arabische Inschriften.* — Leipzig, J. C. Hinrich, 1909; 1 vol. gr. in-8°, 156 pages, avec 26 illustrations et 7 photogravures hors texte.

Le collection des *Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft* de MM. Delitzsch et Haupt vient de s'enrichir d'un nouveau volume. Les inscriptions arabes relevées par le baron Max von Oppenheim, au cours de son voyage en Orient qui remonte déjà à l'année 1899, ont été étudiées par M. Max van Berchem avec sa compétence toute particulière d'épigraphiste; MM. Euting, Finck, Jeremias, Messerschmidt et Moritz ont promis leur concours pour les inscriptions de catégories linguistiques différentes rapportées par le même voyageur. Les textes épigraphiques arabes qui font l'objet du présent volume sont au nombre de 196, ce qui est fort respectable; la plupart sont inédits, et s'étendent sur une aire considérable, depuis Tell Nabi Mindu, au sud du lac de Homs, jusqu'à Damas, en passant par Qal'at-el-Hoçn, Masyâf, Hama, Qinnasrîn, Alep, Orfa, Mardin, Diarbékir, Biredjik, 'Aïn-Tâb, Adana, Tarsous, Qaraman (Larenda), Qonia. La plus grande partie ne remonte qu'à l'époque de la domination des Mamlouks d'Égypte; cependant il faut mettre à part les six inscriptions du khalife abbasside el-Moqtadir à Diarbékir qui sont datées de l'an 297 de l'hégire et celle de Séïf-ed-daula le Hamdânide à Alep qui porte la date de 354. Ensuite on peut encore citer, à Damas, le nom du sultan seldjouqide Toutouch (480), à Salamia celui de l'émir Khalaf (481). Les nouveaux documents soumis à l'examen de l'éminent épigraphiste de Genève lui ont permis de rectifier quelques-unes des lectures que j'avais proposées pour certains monuments de Qonia; je ne puis que le remercier de la bienveillance réservée par lui à une publication déjà ancienne.

On remarquera avec intérêt, p. 95-96, les tables généalogiques de deux familles d'Atabeks peu connues jusqu'ici, les Inalides et les Nisanides. Il ne semble pas nécessaire de substituer لاحداث «d'innover» à لأخذ «de percevoir» qui est dans le texte (p. 68, l. 22); la malédiction s'attache à celui qui entreprendrait de percevoir l'impôt sur les bouchers dont la suppression est annoncée par l'édit en question. Quand

une copie porte nettement منقذ المظلوم من الظالم et qu'il n'y a pas de doute sur la lecture matérielle, je ne crois pas qu'on puisse être autorisé à lui subsituer une autre variante parce qu'elle est fournie par un protocole différent; l'existence d'une leçon divergente prouve tout au plus que les titulatures ne sont peut-être pas aussi fixes qu'elles le paraissent. On ne s'est pas servi, à Birédjik, de la titulature en *monçif;* on en a inventé une en *monqidh.* Les fonctions d'administrateur متولى sont différentes de la lieutenance politique نيابة (p. 102, n. 1); on peut être à la fois *nâïb* du sultan à Birédjik et administrateur chargé de la réparation ou de la construction du mur d'enceinte.

P. 103, l. 1, corriger ودم de la copie en ودام, de sorte qu'il n'y a qu'à laisser le reste tel quel sans avoir besoin d'ajouter مولانا : اللهمّ ودام بالعزّ. — P. 108, l. 21, *bŭjādji*, lisez *boyadji* «du teinturier». — P. 112, l. 3, صاحب قران ne signifie pas «glücklichgeborenen», mais «qui a régné au moins trente ans», durée approximative de la révolution sidérale de Saturne. C'est ce qu'enseignait Ch. Schefer. J'ai consulté l'éminent directeur de l'Observatoire de Paris, M. Baillaud, sur ce point spécial. Il m'a obligeamment répondu que la conjonction de Jupiter et de Saturne (car c'est celle-là, dit le *Mafâtîh el-'oloûm,* que l'on indique par le mot *qirân* employé absolument) se produit tous les vingt ans environ, et qu'il était malaisé de trouver un rapport entre cette période et le chiffre de trente ans. M. Bigourdan, astronome au même Observatoire, est du même sentiment que moi au sujet de l'explication de ce dernier chiffre par la durée de la révolution de Saturne, soit un peu plus de vingt-neuf ans. Le sultan Suléïman remplissait, en effet, cette condition quand l'inscription a été gravée en 966 (1558): il était monté sur le trône en 926, et régnait depuis quarante ans. — Même endroit, l. 11, l'expression de «café al-Asrâr» indique que c'est le lieu de rendez-vous habituel des *téryâqi* ou fumeurs de hachiche. — P. 119, l. 44, Djanābi, lisez Djannâbi, de Djannâba sur le golfe Persique, au sud de la Perse.

Le nom de l'émir Arghoûn Kâmilî, qui commandait à Alep pour les Mamelouks en 755 de l'hégire, m'a rappelé le nom d'un célèbre calligraphe, élève de Yâqoût Mosta'cémî, Arghoûn le parfait (*Kâmil*), sur lequel on n'a pas de données biographiques. Je me demande si *Kâmil* n'est pas pour *Kâmilî*, et si les deux personnages ne seraient pas un seul et même individu. En ce cas, le calligraphe Arghoûn pourrait être difficilement un élève immédiat de Mosta'cémî. Ce qui m'incline à penser ainsi, c'est que M. Max van Berchem nous apprend que l'inscription d'Alep est tracée en un «schönes Mamluken-Naschi»; elle pourrait avoir été dessi-

née par l'artiste lui-même, si celui-ci et le constructeur de l'hôpital de la porte de Qinnasrîn ne font qu'un.

Cl. Huart.

---

H. Bourgeois. *Notes sur l'orographie, les villes, la population et l'administration du Turkestan oriental.* — Bruxelles, typo-lithographie générale, 1909; 1 brochure in-8°, 16 pages.

Le Rév. G. Raquette, de la mission suédoise du Turkestan chinois, a fait lithographier à Yarkand, en 1907, une brochure en suédois contenant des renseignements sur la géographie physique et politique de ce pays, que M. H. Bourgeois vient de traduire en français dans le *Bulletin* de la Société belge de géographie, et tirer à part. Il y a ajouté l'étymologie turque de plusieurs noms ou mots cités. Après le travail considérable de M. Martin Hartmann (*Chinesisch-Turkestan,* 1908), la brochure de M. Bourgeois pourra être encore utile aux géographes qui ne lisent que le français.

Quelques rectifications pourraient être nécessaires. Ainsi, p. 8, *boz-tag* n'est pas «montagne de glace» (*bouz*), mais bien «montagne grise ou bleue», ou plutôt gris bleu. A la page 11, Feiz-Abad ne signifie pas «ville de l'abondance», mais ville fondée ou rebâtie par un certain Féiz-Allah; M. Hartmann a établi (*op. cit.,* p. 88) qu'il faut prononcer Outch-Tourfan, et non Utch-Tourfan; le nom de Khotan, d'après M. Aurel Stein, est le seul porté aujourd'hui par cette ville; il est rare d'entendre prononcer celui d'Iltchi (Hartmann, p. 94).

L'auteur n'a pas pu se rendre compte des mots *pashep*, sorte de fonctionnaire, et *dezektchi,* veilleur de nuit (p. 15); il se demande même si *pashep* ne serait pas mis pour *pasha*, ce qui est tout à fait invraisemblable, ce dernier mot étant purement osmanli. *Pasheb* پاشب est donné par Vámbéry, *Ćagataische Sprachstudien*, p. 241, avec le sens de «garde de nuit, garde de police, bourreau», et avec l'étymologie perso-turque بای «seigneur» et شب «nuit»; je croirais plutôt que le mot est entièrement iranien et signifie «qui est debout la nuit» [بر] پا شب; comparer l'expression پا شدن pour [بر] پا شدن «se lever». *Dezektchi* est donné par Grenard sous la forme *disaktchi* «gardien de nuit» (Hartmann, p. 96); de تیزماك «ranger» plutôt que de تیزك «fumier». *Yataqtchilar* «veilleurs des portes des quartiers» se rattache à *yatmaq* «être couché, dormir»; comparer یاتیش (Vambéry, *op. laud.*, p. 345) «la garde».

Cl. Huart.

Ahmad al-Wanscharîsi. *La pierre de touche des Fétwas.* Choix de consultations juridiques des faqîhs du Maghreb, traduites ou analysées par Émile Amar. — Tome I, 1908; xiii-552 pages. Tome II, 1909; iii-536 pages. (Forment les volumes XII et XIII des *Archives marocaines.*)

Abou'l-'Abbâs Aḥmed ben Yaḥyà, originaire de Wancharîs, village de l'ancienne province de Bougie, naquit à Tlemcen en 834 hég. (1430), l'année même où Abou'l-'Abbâs Aḥmed, son homonyme, fils du sultan Abou-Ḥammoù Moùsà, montait sur le trône et se faisait proclamer sultan. Il y étudia la jurisprudence sous la direction de professeurs renommés, puis, vers l'âge de quarante ans, il dut quitter brusquement le pays et se réfugier à Fez : les officiers de la couronne saccagèrent sa maison et la mirent au pillage. Une grande réputation de savoir et de piété l'avait précédé dans cette ville : il y fut reçu avec de grands honneurs : il s'y voua à l'enseignement de la *Modawwana* de Saḥnoûn et des *Foroù'* d'Ibn-el-Ḥàdjib, et composa, entre autres ouvrages, le *Mi'yâr* ou pierre de touche des fètwas. Il y mourut le 23 çafar 914 (23 juin 1508), à près de quatre-vingts ans.

Le *Mi'yâr* est un recueil de fètwas ou décisions juridiques rendues par les muftis de l'Afrîqiya (Tunisie et départements de Constantine et d'Alger), de l'Andalousie (Espagne musulmane) et du Maghreb (sous-entendu el-Aqçà, département d'Oran et Maroc), rangés par ordre de matières. Il a été lithographié à Fez en onze volumes formant douze tomes, et renfermant un total de 4,122 pages. On conçoit aisément que M. Émile Amar ait reculé devant la traduction complète d'un ensemble aussi imposant : il s'est borné à en donner la substance, tantôt par analyse, tantôt par extraits *in extenso*, en respectant, autant que possible, le plan de l'auteur. Dans ces conditions, et à raison des explications très claires données par le traducteur à titre d'argument de chaque livre, cet ensemble forme un traité de droit musulman, non un traité doctrinal, mais une sorte de recueil de Dalloz abrégé, notant les espèces les plus curieuses. Il ne faut pas en effet attendre de méthode d'un recueil de *fètwas* ou consultations juridiques. M. Amar a mis une fois de plus en relief ce défaut caractéristique de la jurisprudence musulmane : «Toujours fidèles à leur méthode, ou plutôt à leur absence de méthode, les juristes arabes traitent pêle-mêle des biens et des personnes. Les règles sur la capacité générale, sur l'interdiction, sur l'absence, sont exposées par eux incidemment, à l'occasion de la vente, de l'obligation à la *nafaqa* (entretien dû à la femme), etc. Ainsi, au chapitre de la vente, ils cherchent à établir quelles sont les personnes qui peuvent contracter une vente valable, au lieu de généraliser et de poser, une fois pour

toutes, les règles sur la capacité de contracter à titre onéreux (t. II, p. II de l'avertissement). » Pour remédier, dans une certaine mesure, à ce vice fondamental, M. Amar a rangé ces consultations sous un certain nombre de rubriques, pureté, prière, funérailles, *zakât* (qui n'est pas une aumône légale, mais la dîme aumônière et a toujours eu le caractère d'un impôt), etc. Deux index des mots arabes expliqués et une table alphabétique générale des noms de personnes et d'ouvrages cités complètent utilement les deux volumes et en font un répertoire commode de droit malékite.

Quelques remarques m'ont été suggérées par la lecture de cet ouvrage. Dans le tome I, à la page v, Ifrîqyya est corrigé en Ifrîqiya; la lecture Afrîqiya est plus ancienne et plus près de la véritable: cf. Fleischer, *Beiträge zur arab. Sprachkunde*, n° 4, 1870, p. 255. — P. IX, l. 21 (et p. 261, l. 31), contrairement à l'indication portée à l'errata et rectifiée, il est vrai, aux *Addenda*, mais peu clairement, ne lisez pas al-Maghrabî à la place de Al-Maghribî qui est correct (Soyoûti, *Lobb-el-lobâb*, éd. Veth, p. 246).

P. 3, Ibn-Mouslima est certainement Ibn-Maslama (cf. t. II, p. 529), d'autant plus qu'il est bien probable qu'il s'agit dans le texte, non d'un disciple de Mâlek, mais d'un compagnon de Mahomet du même nom, Moḥammed ben Maslama ben Salama ben Khâlid el-Ḥârithî, mort en 43 ou 47 à Médine (Nawawî, éd. Wüstenfeld, p. 119). — P. 70. Direction de la Qibla (Orient). La *qibla* n'est l'Orient que pour le Maghreb; pour la Syrie c'est le Sud, pour l'Inde l'Occident. Il faut donc toujours traduire *qibla* par «direction vers laquelle on se tourne pour faire la prière» et jamais par la désignation d'un point cardinal, qui ne vaut que pour un pays, non pour les autres. — P. 83, *djâmi' asch-Schourfâ*, lire *ech-chourafâ*. — P. 120, «un des notaires du lieu» : c'est probablement عدل qui est traduit par «notaire»; mais un *adel*, voire un *bach-adel*, n'est pas un notaire. — P. 145. L'individu chargé de réveiller les musulmans avant l'aurore, pendant le ramadân, pour prendre un dernier repas avant le long jeûne de la journée, existe dans tous les pays musulmans.

P. 157. Le *mouṣallâ* n'est pas une place publique, mais une mosquée à ciel ouvert, un espace réservé aux grandes réunions de fidèles, en dehors de la muraille des villes. — P. 159, *tolbas*, lire *ṭalaba*. — P. 225, note. Le titre de l'ouvrage d'Ibn-Ḥazm n'est pas *Kitâb al-milal wan-niḥal*, mais bien *el-Fiçal fi'l-milal w'el-ahwâ w'en-niḥal*. — P. 230. La phrase : «si ce pays a été originairement fondé par les musulmans» n'est pas très claire: il faut peut-être lire «État» au lieu de «pays». — P. 235. «Les turbans sont les diadèmes des Arabes», lire plutôt mitres

ou tiares. Il est question des mitres, coiffure des Persans, opposées aux turbans des Arabes citadins. — P. 238. *djabba*, lire *djobba*, en Égypte *djibba;* peut-être au Maroc dit-on *djabba;* il aurait, en ce cas, fallu une note. — P. 246. *djazîrat al-Andalous* n'est pas l'Andalousie, qui ne saurait prétendre au titre de presqu'île; il s'agit de l'Espagne musulmane. — P. 254. «Ifrîqyya et d'autres villes de la Syrie». Afrîqiya est Carthage, mais a pu être prise aussi pour Qaïrowân, capitale de l'Afrique propre; ni cette ville, ni celles qui sont énumérées auparavant, n'appartiennent à la Syrie; la phrase n'est donc pas claire. — P. 271. «Médine, le Ṭâïf et le Yémen». Ṭâïf est une ville. — P. 347. Les *mourâbiṭîn* ne sont pas forcément les Almoravides, ce peuvent être tout uniment des *mourâbiṭs*, des musulmans se vouant à la guerre sainte. — P. 362, n. 2. Ma'add n'est l'ancêtre que des Arabes du Nord; les tribus yéménites sont d'une origine différente. — P. 454, n. 1. عطّار est si bien un droguiste qu'il a passé avec ce sens en persan et en turc. Le sens de «marchand de parfums» est purement étymologique. Le droguiste vend *aussi* des parfums: il peut vendre des chandelles, tout comme un épicier بقّال, qui à l'origine était visiblement un *fruitier,* marchand qui vend des fruits, il est vrai, mais surtout des légumes.

T. II, p. 70. *Louḥ* et *ouḍoù* sont des formes de l'arabe vulgaire qu'on aurait pu se dispenser de citer dans un ouvrage scientifique, au lieu de *lauh* et *waḍoù*. — P. 89. الشركة *asch-scharika*, lire *chirka;* de même p. 218, *asch-scharika'*. — P. 180. لبد n'est ni la laine, comme le dit le texte, ni les poils de chameau, comme le suggère la note: c'est le feutre. — P. 195. «Un homme fuit du sultan...», lire: «d'auprès du sultan» ou «loin du sultan». — P. 310. L'expression «terre de qânoûn», au Maroc, n'est pas expliqué. C'est probablement celle qui est régie par le droit coutumier des institutions berbères (*qânoûn*). — P. 311. *Al-mosâmida* (souligné dans le texte). Un lecteur non initié ne reconnaîtrait pas aisément dans ce mot le pluriel du nom de la tribu berbère des Maçmoûda. — P. 324, n. 2. Je signalerai avec plaisir une explication excellente de l'expression jusqu'ici obscure مستغرق الذمّة; c'est la qualité du fonctionnaire public, censé incapable de disposer à titre gratuit, pour éviter les détournements. — P. 336. «*ṭariqa* des amis d'Allah». Si c'est أَوْلِياء qui est traduit par «amis», on sait que ce mot désigne les saints mystiques de l'islamisme. — P. 349. La note 2, complètement inutile, repose sur une confusion, perçue par l'auteur, mais, semble-t-il, peu nettement, entre l'expression d'origine persane خانقاة «couvent de derviches» et le mot entièrement différent خنقة «défilé» qui est purement arabe; ce dernier sens est d'ailleurs si peu spécial à la Tunisie qu'on le

trouve au mot خانق pl. خوانق dans le Qâmoûs. — P. 447. Miryam est une vocalisation juive; les Arabes disent Maryam (Qor., *passim*). — P. 478, n. 2. La transcription *mourouwa* ne répond à rien; celle de مُرُوءَة est *mourou'a*, et celle de مُرُوَّة *mourouwwa*.

Malgré de très copieux errata, il subsiste encore quelques fautes typographiques: t. I, p. 100, n. 3, angéologie, lire: angélologie; p. 102, l. 9, *djahannan*, lire: *djahannam;* p. 223, Tlemcem, lire: Tlemcen; p. 251, une pyrée, lire: un pyrée; p. 238, en personnes, lire: en personne; p. 259, *lailat al-qadar*, lire *al-qadr;* p. 279, une *fétwa*, ce féminin n'a pas de raison d'être; p. 311, n. 1, *tazkiyya*, lire: *tazkiya;* t. II, p. 11, n. 1, khâṭib, lire: khaṭîb; p. 64, l. 2, Al-Qâffal, lire: al-qaffâl; p. 210, نسال جوبك «nous demandons ta réponse» est naturellement نسال جوابك.

Cl. Huart.

---

Léonid Bogdanow. *Персія*. — Saint-Pétersbourg, 1909; 1 vol. gr. in-8°, vi-146 pages.

M. Bogdanow s'est proposé d'écrire un manuel contenant la description géographique, religieuse, sociale, commerciale et administrative de la Perse, en russe, à l'usage de ses compatriotes qui désirent compléter leur étude de la langue persane par la connaissance du pays sur lequel l'attention se porte d'autant plus que, par des arrangements internationaux, toute la partie nord est réservée à la pénétration pacifique et à l'influence de la Russie, qui y entretient même de petits corps d'occupation depuis les derniers troubles. Ce qui prouve que l'auteur a voulu faire plus qu'un ouvrage de vulgarisation, qu'il a désiré offrir au public un commode instrument d'étude, c'est qu'il a pris soin d'insérer dans le texte, en caractères arabes, les expressions persanes ou arabes qui l'illustrent et l'éclaircissent: de plus, un index des noms propres et une liste des expressions persanes facilitent les recherches.

On relèvera un certain nombres de néologismes qu'il serait inutile de chercher dans les dictionnaires classiques; l'auteur ne recule pas devant la citation d'expressions tout à fait modernes, comme فاكلى (p. 77), qui doit être prononcé *fôkoli* et qui est dérivé du français «faux-col»: c'est l'homme qui imite les modes européennes en portant des faux-cols; les lecteurs de la *Revue du monde musulman* (X, 1910, p. 433) ont sûrement déjà souligné cette innovation de la langue parlée aujourd'hui en Perse.

La transcription de عامه «turban» (p. 75) est *'amâmè* et non аммаме: de même قهوه‌چی se prononce plutôt *qèhrèdji* que кахвечи (p. 79). Dans l'énumération des grades de l'armée (p. 124), on a oublié le سرتیب ثالث «général de brigade de 3e classe», grade donné à plusieurs chefs de régiments.

M. Bogdanow a écrit un bon résumé qui s'impose à l'attention de tous ceux qui veulent se rendre compte de ce qu'est la Perse contemporaine : son tableau restera exact tant que l'agitation constitutionnelle n'aura pas encore abouti à une transformation radicale et définitive de la vieille organisation.

Cl. Huart.

---

*Первый сборникъ Посланій Бабида Бехâуллаха*, textes arabes et persans, publiés par le baron V. Rosen. — Saint-Pétersbourg, imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1908; 1 vol. in-8°, vi-185 pages.

Les changements apportés par Béhâ-ollâh à la doctrine du Bâb, et qui ont eu le succès que l'on sait, sont tellement importants que tout ce qui pourra nous mettre sur la voie du développement de la pensée du second réformateur de la Perse sera le bienvenu. Les 63 épîtres dont le baron Rosen avait préparé la publication et qui ont vu récemment le jour, écrites les unes en arabe, les autres en persan, sont à ce point de vue des documents fort utiles. Bien que les lettres arabes aient l'apparence extérieure des révélations coraniques, ce sont des lettres ou mandements adressés à des disciples par le chef de la secte «pour les consoler et les fortifier dans la foi, pour les exhorter à suivre les préceptes de la vérité révélée». La vingtième, toutefois, occupe une place à part : c'est un message adressé aux rois avec le titre de *soûrat-el-moloûk*, qui est à la fois «une espèce de plaidoyer pour l'auteur et ses adhérents et, en même temps, un acte d'accusation contre certains fonctionnaires qui avaient opprimé les sectaires».

Bien que la langue arabe écrite par Béhâ, avec un caractère de pastiche du style coranique, puisse séduire au premier abord, on y remarque bien vite des incorrections qui n'auraient pas échappé à un Arabe écrivant sa propre langue: par exemple, p. 41, l. 8, ملائكة المقرّبين: p. 44, l. 5, سفير ملك الباريس «l'ambassadeur du roi de Paris»: le nom de cette ville ne prend pas l'article: p. 43, l. 13, ملوك المسيحيّة, si ce n'est pas une incorrection pour الملوك المسيحيّة, ne peut signifier que «les rois de la chrétienté». الذينهم (*sic*, au lieu de الذين هم) est constant pour الذين tout court, qui serait suffisant. فيكلّ pour في كلّ est une gra-

phie défectueuse qui a été soigneusement conservée par l'éditeur ; de même كَلّذٰلك pour كلّ ذلك.

Les formules initiales des premières pièces du recueil sont purement musulmanes ; mais l'expression qui figure en tête du n° 26, p. 75, بسمى البهى الابهى est absolument béhâïe, ainsi que le chiffre cabalistique ١٥٢ (non ١٢٥ comme il est dit page v de la préface) que l'on retrouve *passim*, et qui désigne Béhâ suivant la valeur numérique des lettres (1. 5. 2. = ا ه ب).

Cl. Huart.

---

C. Inostrancev. *Сасанидскіе этюды.* Études sassanides. — Saint-Pétersbourg, 1909 ; 1 vol. gr. in-8°, vi-140 pages.

La disparition presque complète, en dehors des livres liturgiques, de la littérature pehlevie oblige, pour la connaissance de l'empire sassanide, à avoir recours aux sources arabes, qui se sont par bonheur assez multipliées dans ces derniers temps. L'*'Oyoûn el-akhbâr* d'Ibn-Qotéïba a fourni à M. C. Inostrancev, qui continue ainsi ses très intéressantes recherches sur le passé de la Perse, des renseignements fort nouveaux. Pour la commodité des recherches du lecteur peu familier avec la langue russe, l'auteur a eu la bonne idée de donner, en trois pages, une *Table des matières détaillée* qui permet, d'un seul coup d'œil, de se rendre compte du contenu du volume. Celui-ci se compose de quatre mémoires distincts, consacrés le premier à la tradition littéraire persane pendant les premiers siècles de l'Islam, le second à la théorie militaire sassanide, le troisième à la fête sassanide du printemps, le quatrième aux usages de la population des provinces caspiennes de la Perse au x^e siècle.

Comment se sont conservées les traditions de l'ancien Iran pendant la sombre période qui s'étend de la conquête musulmane à la chute de l'empire arabe des Oméyyades ? C'est un point qu'on ne saurait trop approfondir. On lira avec intérêt les pages consacrées aux centres de conservation de ces traditions, au château de Djiçç dans le district d'Arradjân de la province de Fârs et aux illustrations des rouleaux qui y étaient conservés, aux traducteurs de textes pehlevis en arabe, aux archives des *bâdhgozârs* ou connaisseurs de la tradition, au rôle du parti des Cho'oûbiyya et à ses efforts pour retrouver, dans les souvenirs des époques écoulées, des arguments permettant de disputer avec avantage la palme de la noblesse aux Arabes vainqueurs, à la prépondérance de l'élément iranien dans l'évolution de la morale musulmane.

Cette expression de *bâdhgozâr*, admise sans discussion par M. Inostrancev, en appelle une au contraire, et des plus sérieuses. Vullers donne bien ce mot, mais il l'a pris au *Borhâni-qâți'*, qui l'explique par قصه خوان (supplément de l'édition de 1818, p. 1001); cet article ne figure pas dans la traduction turque; on le retrouve dans le *Heft-Qolzoum*, t. I, p. 161, mais avec des sens différents. Si on le rattache étymologiquement à باد «verbum, dictum» (Vullers), ce mot correspondrait à وات des dialectes du centre. Dans le passage cité du dictionnaire de Yâqoût, t. III, p. 725, l. 7, والبازكارات ne peut pas, à cause du mètre *basîț*, et contrairement à l'opinion exprimée par De Goeje dans le *Glossaire*, être corrigé en البازگارات; c'est visiblement la correction en الياذكارات qui s'impose (de يادكار). Enfin, dans Içtakhrî (*Biblioth. geogr. arab.*, I, 118), le ms. B a اياذكارات et le ms. C اياذكارات, leçons excellentes, qui ont conservé la forme pehlevie *âyât* du mot ياد (cf. Darmesteter, *Études iraniennes*, I, 112; P. Horn dans le *Grundriss der Iran. Phil.*, t. I, 2e part., p. 44; Geldner, *Studien*, I, 151); le pluriel en ات indique que l'on a affaire à des objets: la phrase واياهم تتدارس فيها semble signifier: «On y (dans ces livres) apprend l'histoire des Perses.» Je crois que *bâdhgozâr* est *yâdhgozâr*.

Il y a bien longtemps que Dureau de la Malle écrivait son fameux mémoire sur la poliorcétique des Perses. Depuis lors, les renseignements de source arabe sont venus s'ajouter à ceux que fournissent les Grecs et les historiens byzantins. Un peuple qui, par la conquête, a institué le premier grand empire du monde avec les Achéménides, qui s'est défendu avec vigueur et quelquefois avec succès contre les entreprises des Romains, qui a lutté si souvent contre les invasions des peuplades turques de l'Asie centrale, qui a défait les Arabes à la bataille du Grand Zâb, a une histoire militaire de premier ordre qu'il est fort attachant de reconstituer. Les règles de tactique, ordre de bataille, embuscade, attaque de nuit, siège des villes, l'école du tir à l'arc, l'armure du guerrier sassanide ont été touchées successivement par les pénétrantes recherches de M. Inostrancev. Il faut y joindre le passage relatif au jeu du mail à cheval ou jeu de polo, *goûï o tchaugân*.

Les fêtes populaires, *nauroûz* et *roûz-i qatl*, les rites de la félicitation et la table rituelle, avec comparaison des usages actuels dans le cérémonial de la cour et la fête du peuple, les semailles et la récolte des céréales, les jardins d'Adonis, les chants et le chanteur Fahlabadh (= «chef des Parthes», moderne Bârboudh), fournissent la matière de rapprochements extrêmement attachants. Enfin, le géographe arabe Moqaddési, par sa description des usages de la population des provinces caspiennes,

qui ont échappé si longtemps aux entreprises et à l'influence des musulmans, a fourni la base de recherches nouvelles sur le célèbre mariage entre consanguins et sa corrélation avec l'endogamie, sur les usages nuptiaux, les coutumes hospitalières et les lamentations funéraires.

Les notes indiquent une érudition très vaste. Il est cependant à regretter que M. Inostrancev n'ait pas connu le *Livre de la création et de l'histoire* de Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisî : il y aurait trouvé des détails précieux sur plus d'un point des matières qu'il traite, et notamment sur cet ancien poème persan consacré aux gestes des rois, déjà signalé par Paul Horn dans son travail consacré à la *Neupersische Literatur,* dans *Die Kultur der Gegenwart* de Paul Hinneberg, I, 7, p. 248 et 267, et qui était orné de figures.

Cl. Huart.

---

Vilhelm Thomsen. *Ein Blatt in türkischer «Runen» schrift aus Turfan.* — F. C. Andreas. *Zwei soghdische Exkurse zu Wilhelm Thomsens : Ein Blatt...* Sitzungsberichte der Königl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften, 1910, XV, p. 276-306 et 307-314.

En automne 1909, M. von Le Coq publiait dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, sous le titre de *Köktürkisches aus Turfan,* le texte et la traduction d'un certain nombre de petits débris manichéens écrits en caractères dits runiques: en même temps il annonçait (*Sitzungsberichte,* 1909, XLI, p. 1048, note) que le morceau «runique» le plus important qu'il eût rapporté devait être édité par M. Vilhelm Thomsen, le déchiffreur des inscriptions de l'Orkhon, à qui les explorateurs allemands avaient immédiatement destiné leur trouvaille, en un sentiment très juste d'hommage et de reconnaissance.

C'est le texte de ce fragment qui vient de paraître. Il va sans dire qu'il a été interprété avec la sagacité et publié avec le soin que M. V. Thomsen apporte à tous ses travaux et qui leur donne ce caractère d'achèvement qui les distingue entre tous. On peut seulement regretter que la matière ne se soit pas trouvée plus digne de l'ouvrier. Le texte, noté au dos d'une feuille découpée dans un rouleau bouddhique chinois, n'offre en somme que peu d'intérêt par lui-même : il contient seulement l'indication très brève de quelques-unes des propriétés magiques de cinq pierres précieuses, qu'il n'est d'ailleurs pas possible de reconnaître toutes. Le plus remarquable est, comme M. V. Thomsen le fait ressortir, que les rapports établis entre les pierres et les planètes sont les mêmes qu'en Occident, et particulièrement chez les Grecs; ils diffèrent de ceux

que donnent les lapidaires indiens. D'ailleurs le document dans son ensemble relève de façon exclusive, comme l'indique l'origine des noms des planètes citées, tous empruntés au soghdien, de la zone soumise à l'influence des pays de l'Ouest, Grèce, Syrie et Iran.

Au point de vue de la linguistique turque, les trente lignes traduites par M. V. Thomsen apportent, en somme, un mot ignoré et inintelligible, *in²t²iz*, et un sens nouveau, celui de «joyau» pour le terme connu *munčuq*[1]. Elles sont plus intéressantes au point de vue de l'écriture. C'est la même, en effet, que celle des fragments publiés par M. von Le Coq; elle comporte seulement un signe nouveau pour $\check{s}^1$. D'autre part elle ne diffère de celle des inscriptions de l'Orkhon et de l'Iénisséï que par ses formes arrondies et son allure cursive; en réalité c'est le même alphabet que l'on a de part et d'autre; seulement celui du Midi est tracé à la plume ou au pinceau, tandis que celui du Nord est taillé dans la pierre et gravé au ciseau. Dès lors un problème curieux se pose au sujet du monument de Kara-Balgassoun, ainsi que le montre M. V. Thomsen. Là, en effet, on voit apparaître une écriture «runique» qui se rattache non pas aux caractères lapidaires de la Mongolie, mais aux graphies livresques du Turkestan; M. V. Thomsen, qui compare les signes des différents alphabets, est porté à croire que l'inscription turque de Kara-Balgassoun est le produit du même mouvement de prosélytisme manichéen auquel on doit les textes «runiques» du Turkestan chinois. Son hypothèse ouvre, comme on voit, des aperçus nouveaux sur la complication réelle des faits et sur le mouvement de flux et de reflux des divers éléments de culture à la frontière entre les barbares turcs du Nord-Est et les peuples sédentaires, plus ou moins iraniens, du Sud-Ouest. De façon très heureuse, M. V. Thomsen rattache (p. 300) le progrès vers le Nord des caractères manichéens méridionaux à la marche parallèle et simultanée du soghdien que M. F. W. K. Müller a eu la gloire de retrouver précisément à Kara-Balgassoun même. Il y a là une série de combinaisons des plus ingénieuses et qui, si même elles ne se vérifient pas toutes sous leur forme actuelle, n'en sont pas moins assurées de demeurer en bonne partie. Enfin le texte qui nous occupe est intéressant parce qu'il nous renseigne de manière indirecte sur l'état

(1) A propos de ce terme, M. V. Thomsen cite en note (p. 303) un vers d'une chanson populaire en turc de Tourfan, notée par M. von Le Coq. A juger d'après ce très court spécimen, les textes recueillis par M. von Le Coq au cours de son voyage sont du plus grand intérêt et l'on ne peut que souhaiter qu'ils paraissent bientôt. On sait de quelle pauvre façon nous sommes documentés sur les dialectes du Turkestan chinois.

général de l'Asie centrale vers la fin de l'époque manichéenne et sur la position respective des divers groupements linguistiques et religieux. Ainsi le chiffre cinq y est rendu par un *hē* sémitique; les noms des planètes sont, comme on l'a vu plus haut, des emprunts au soghdien : le turc a pris à la même source que le chinois (cf. F. W. K. Müller, *Sitzungsber. d. Königl. Pr. Akad. d. Wiss.*, 1907, p. 458 et suiv.). D'autres mots d'origine pareille figurent dans le même document, très nombreux si l'on considère la brièveté du morceau. L'un d'eux, signalé par M. V. Thomsen, représente un composé iranien **baγdama*, non attesté jusqu'ici, mais qui est sans doute l'original de l'expression turque *tängri yeri*, que l'on trouve, par exemple, *Chuastuanit*, éd. Radloff, p. 3, ligne 14 : un autre, sur lequel M. V. Thomsen n'a pas cru devoir attirer spécialement l'attention, est *urmïzt* ou *ẅ(u)rmïzt*, nom de Jupiter, à la ligne 7 du document : il nous paraît intéressant que, tout comme le terme chinois correspondant (voir F. W. K. Müller, *Sitzungsber. d. Königl. Pr. Ak. d. Wiss.*, 1907, p. 464), il réponde à la forme *ẅurmazṭ* du soghdien et non pas à celle *xūrmāzṭā*[1].

Les autres emprunts soghdiens les plus importants font l'objet des deux notes additionnelles de M. F. C. Andreas, que l'on ne saurait trop se féliciter d'entendre enfin parler lui-même d'un dialecte iranien dont il s'est beaucoup occupé et qu'il a étudié avec plus de succès qu'aucun autre. C'est à lui que nous devons les observations les plus ingénieuses et les plus précieuses sur le soghdien : M. F. W. K. Müller, qui nous les a transmises sous forme d'indications toujours trop brèves et pour ainsi dire furtives, le sait mieux que personne.

Parmi les remarques de M. Andreas, il en est une au moins qui ne le cède ni en ingéniosité ni en importance aux meilleures de celles que nous lui devons déjà soit sur la langue de la Soghdiane, soit sur celle de la Perse ancienne ou moderne. C'est celle qui prend la première et la plus grande place dans son *Exkurs I*. Dans le document runique édité par M. V. Thomsen, les planètes sont appelées *paγart*, d'un nom où

[1] Avant de passer du travail de M. V. Thomsen à celui de M. F. C. Andreas, il convient de signaler deux points qui intéressent particulièrement les turcologues : 1° à la note 1 de la page 296 se trouvent quelques additions et rectifications importantes à la publication de M. von Le Coq, *Köktürkisches aus Turfan* ; 2° on notera que M. V. Thomsen a adopté dans son édition le système de transcription dont usent MM. F. W. K. Müller et von Le Coq, où nous regrettons seulement de ne pas voir employer l'*x* au lieu du χ, comme faisait Hübschmann et comme font la plupart des iranisants.

M. Andreas a reconnu un original soghdien *paxarl*, c'est-à-dire le mot *paxar* «planète», muni du signe du pluriel qui est originairement un *t, et à date historique la spirante sonore δ dans le dialecte usité par les chrétiens, ainsi qu'il ressort des graphies en lettres syriaques. Par une anomalie singulière, qui était restée inexpliquée jusqu'ici, on voyait alterner avec δ (et son substitut historique *t*) le *lāmad* sémitique. M. Andreas avait soupçonné sous ces variations orthographiques une différence phonétique et avait été amené à attribuer le δ aux chrétiens, l'*l* aux manichéens : ceux-ci auraient adopté comme base de leur langue religieuse un dialecte où le *t ancien, devenu δ, aurait abouti à *l*, comme dans un certain nombre d'idiomes de l'Iran oriental, et la confusion graphique, en partie d'origine historique, aurait été singulièrement favorisée par la coexistence pacifique sur le même domaine des deux confessions et de leurs deux parlers. Les chrétiens et les manichéens lisaient facilement les écrits les uns des autres, à condition de voir dans le même caractère les uns une *l* et les autres un δ. On voit que la transcription runique est venue confirmer brillamment les combinaisons ingénieuses de M. Andreas : l'*l* de *payarl* se trouve précisément là où on devait l'attendre, dans un texte d'origine manichéenne.

C'est à un développement phonétique pareil à celui auquel sont dues les formes avec *l* de certains noms propres qui apparaissent aussi avec δ, comme *Balaxšān* à côté de *Baδaxšān*, *Amul* en face de *Amūī* (issu de *Amūδ), que M. Andreas attribue l'origine de pehlvi *Sūrāk*, ou mieux *Sūlāk* qui est en réalité *Sūlīk*. Ce *Sūlīk*[1] se retrouve sans aucun doute dans le *Su-li* de Hiuan-Tsang, que M. Andreas considère avec raison comme la reproduction exacte de l'adjectif qui signifiait «soghdien» tel que l'entendit sur les lieux l'illustre pèlerin bouddhiste; seulement il convient de spécifier nettement que la transcription chinoise *Su-li* ne saurait rien prouver contre une lecture pehlvie possible *Sūrāk* ou *Sūrīk*. Pour déterminer la vraie nature de la sonante en question, c'est aux sources indiennes qu'il faut s'adresser, comme M. E. Kuhn l'a déjà indiqué dans son *Barlaam et Joasaph* (p. 85-86), de façon indirecte, il est vrai, quand il a fait état de la graphie tibétaine *Sulik* de l'Histoire du

[1] M. Andreas suppose (p. 308) que **Sūlik* est issu de **Suγδik* par amuïssement du γ devenu d'abord *h*, et allongement simultané de la voyelle précédente *u*. C'est là un procès peu vraisemblable. Si l'on compare soghd. **Sūlik* «soghdien» et *lūγδa* «fille», on est amené à supposer bien plutôt que l'opposition entre ces deux mots reflète la même différence originelle que la distinction entre pers. *suγd* «Soghdiane» et *duxtār* «fille». Le γ a dû disparaître par vocalisation comme, par exemple, dans le mot persan irrégulier *mōbād*.

Bouddhisme de Tāranātha. En fait le sanskrit, dont le tibétain n'est ici qu'un reflet et qui distingue régulièrement entre *l* et *r* dans les noms de ce type, écrit toujours *Çūlika*. C'est là pour les Indous le nom d'un peuple barbare du Nord, ou plus précisément du Nord-Ouest, et ils le font figurer régulièrement à côté de mots pareils, désignant d'autres nationalités excentriques telles que Tukhāra, Yavana, Pahlava, Cīna, etc. : ainsi on a le pluriel *Çūlikāḥ* dans le *Mārkaṇḍeya Purāṇa* (LVII, 41) et, d'après M. Pargiter (*The Mārkaṇḍeya Purāṇa*, translated by F. E. Pargiter, fasc. I, p. 323, n. 5), aussi dans le *Matsya Purāna* où les *Çūlikaḥ* sont nommés comme un peuple dont le pays est traversé par le fleuve *Cakṣu* (= *Vakṣu* c'est-à-dire Oxus). Albīrūnī cite la nation *Sūlika* d'après le *Vāyu Purāṇa* (*Alberuni's India*, English edition by E. C. Sachau, p. 300) comme située vers le Nord, et d'après la *Bṛhat Saṃhitā* de Varāhamihira (*loc. laud.*, p. 302) comme placée au Nord-Ouest. Nous devons à l'obligeance de M. Sylvain Lévi l'indication des six passages où paraît le mot *Çūlika*, ainsi orthographié dans cette dernière saṃhitā : ce sont IX, 15 et 21; X, 7; XIV, 23; XVI, 35; — XIV, 8, on a *Çaulika*. Les ouvrages de médecine connaissent aussi ce peuple et le localisent de même; toujours grâce à M. Sylvain Lévi nous sommes en mesure de signaler ici un passage du trentième adhyāya du sixième sthāna, dit *cikitsāsthāna*, de la saṃhitā de Caraka où sont énumérés côte à côte les *Bāhlīkāḥ Pahlavāç Cīnāḥ Çūlīkā Yavanāḥ Çakāḥ*. La tradition sanskrite, on le voit, vient à l'appui de l'hypothèse de M. Andreas.

Mais les faits cités appellent l'attention sur un point qui n'a pas été relevé jusqu'ici, à notre connaissance, et sur lequel M. Andreas ne s'est pas arrêté, mais qui nous paraît tout à fait digne de considération. Il s'agit de la répartition des variétés du soghdien. Pour autant qu'il est possible de restituer l'état de choses passé, il semble bien que la forme *Sūlik* a dû être celle des parlers orientaux, la forme **Suδik* celle des parlers occidentaux. En effet, la première est celle qui a pénétré dans les langues situées à l'Est du domaine soghdien, en chinois, en sanskrit (et en tibétain); la seconde au contraire s'est conservée dans les idiomes placés à l'Ouest, en arménien et en syriaque. Le pehlvi, il est vrai, a connu le mot **Sōδ*, ainsi que l'indique M. Andreas lui-même (p. 309, n. 1), en même temps que l'adjectif **Sulik* (écrit *Sūlīk* puis *Sūlak*); mais c'est que la *κοινή* iranienne qu'a été en réalité le moyen persan a été en usage dans toute la Soghdiane et qu'elle y a doublé, en quelque sorte, les dialectes locaux, comme on peut le voir d'après les textes publiés par M. F. W. K. Müller dès 1904 (*Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan*, II, p. 96 et suiv.), jusqu'au jour où elle les a

supplantés. C'est parce que le pehlvi est resté en contact intime et prolongé avec le soghdien dans son ensemble, parce qu'il l'a recouvert et ne l'a pas simplement touché sur un point unique, comme un idiome étranger, qu'il présente seul des traces de l'aspect vivant et varié de cette langue morte qui a été surtout une *Umgangssprache*, comme l'a dit justement M. F. W. K. Müller (*loc. laud.*, p. 8, 96, etc.). D'autre part, il n'est pas indifférent que le seul parler qui subsiste de cette variété de l'iranien, le *Yaγnōbī*, ignore complètement le changement de δ en *l*, et soit situé vers l'Occident. Enfin il est bien difficile de rendre compte de la distribution des formes d'une autre manière : les deux religions, chrétienne et manichéenne, proviennent également de l'Occident; le nestorianisme et le manichéisme ont pénétré dans les pays orientaux vers la même époque et de façon pareille. La répartition des formes ne s'accorde pas avec celle des confessions.

Il reste que le même document turc runique qui note par *paγarl* le pluriel soghdien *paxarl*, anciennement **paxarδ*, orthographie *naγïd* le nom de la planète Vénus dont l'original aurait dû être à ce qu'il semble **nāxēl* et non pas **nāxēδ*. M. Andreas pour résoudre la difficulté pose, sans plus, t. *naγïd* = soghdien chrétien **nāxēδ* (cf. Anahita, p. 311). C'est là sans doute une solution correcte, mais qui ne va pas sans soulever quelques doutes. Il est, en effet, établi aujourd'hui, grâce à MM. Huber et F. W. K. Müller (*B. E. F. E.-O.*, t. VI, fasc. 12, p. 39 et suiv.; et *Sitzungsber. d. Königl. Pr. Akad. d. Wiss.*, 1907, p. 458 et suiv.), que la forme **nāxiδ* a été portée par les manichéens, et non les chrétiens de langue soghdienne, à travers l'Asie, depuis la terre iranienne jusqu'à l'Océan; il paraît bien difficile d'autre part de séparer la terminologie astronomique et astrologique qu'ont reçue les Chinois de celle qu'ont acceptée les Turcs, surtout alors que, comme nous l'avons montré ci-dessus (p. 540), il y a accord entre elles là où il pourrait y avoir divergence, pour la forme *wurmazṭ*. Ne s'agirait-il pas plutôt d'un mot savant, d'origine plus ancienne? Les noms des planètes sont en dehors de la langue courante : ils relèvent du vocabulaire savant ou tout au moins pédant. Quant au changement de δ en *l*, il est très récent dans tous les dialectes iraniens où il s'est produit : dans tous, il a atteint les mots empruntés à la κοινή dite pehlvie, au moyen persan, et si les manichéens, dont la langue nous a été conservée, écrivent si facilement *ṭ* (= δ) pour *l*, c'est que sans doute *l* a remplacé δ pendant le temps où se développaient leur civilisation et l'emploi de l'écriture syriaque.

M. Andreas signale trois autres points de phonétique encore. D'abord

la correspondance de soghd. *x* et de t. γ, dont il renonce prudemment à tirer aucune conclusion. En effet, l'on ignore jusqu'ici si *x* représente en soghdien la spirante sourde conservée ou la sonore correspondante. Il établit ensuite, par une série d'exemples, que le changement de δ en *l* a eu lieu non seulement à l'initiale et à l'intérieur après voyelles, mais aussi après sonantes (cf. p. 317, et 307, n. 3). Enfin, et c'est là l'objet de son second *Exkurs*, M. Andreas s'efforce d'établir que le mot *š(a)n* qui se trouve au bas du document édité par M. V. Thomsen est iranien et répond au persan *sang*; il traduirait, en ce cas, le turc *taš* qui figure juste au-dessus. En soi, l'interprétation proposée est tout à fait vraisemblable; malheureusement elle est impossible à démontrer, car *š* apparaît pour *s* d'une façon irrégulière et sporadique, pour autant qu'il nous est possible de nous en rendre compte. M. Andreas, qui sait aussi bien que personne ce qu'il en est, a simplement cherché, dans les deux dernières pages de son travail, à poser la question et à grouper le plus grand nombre possible de faits du même genre.

On voit par cette longue analyse combien de problèmes intéressants soulève la publication du moindre fragment rapporté d'Asie centrale, et combien d'aperçus elle ouvre. Il faut souhaiter non seulement que les Allemands continuent à faire paraître les documents dont ils disposent avec l'activité féconde et le succès qu'ils ont montrés jusqu'ici, mais encore qu'ils trouvent ailleurs des rivaux et des collaborateurs, quand bien même ceux-ci ne posséderaient ni la maîtrise de M. Vilh. Thomsen, ni la pratique et le sens des choses de l'Iran qui distinguent M. F. C. Andreas[1].

Robert Gauthiot.

[1] En finissant, qu'il nous soit permis d'attirer l'attention sur quelques-uns des renseignements que donne Hiuan-Tsang sur les contrées dont il est question plus haut. D'abord il est intéressant de remarquer que le *Badaxšan*, où l'on parle aujourd'hui le *tajikī*, était au moment du passage de l'illustre pèlerin chinois un pays dont le dialecte ignorait la mutation de la dentale en liquide. Le nom de ce territoire qui n'appartenait d'ailleurs pas à la Soghdiane, mais avait fait partie, d'après Hiuan-Tsang, du royaume de *Tu-ho-lo* (*Toxāra*), est, en effet, transcrit *Po-to-tch'oang-na* (voir Hiouen-Thsang, *Mém. sur les contrées occ.*, trad. St. Julien, t. II, p. 198-199) et non *Po-lo-°*; *Po-to-°* atteste nettement une ancienne dentale.

D'autre part les documents soghdiens retrouvés jusqu'ici sont, comme chacun sait, en écriture dite «ouigoure» ou en caractères syriaques : ce que dit Hiuan-Tsang des «signes graphiques» en usage chez les *Su-li* ne peut évidemment pas désigner le premier de ces deux alphabets qui ne compte qu'un nombre réduit

Živaja Starina (*Knižki* 70-71). — Saint-Pétersbourg, section d'ethnographie de la Société impériale russe de Géographie, 1909: xxxiii-305 pages avec supplément de 60 pages.

Si le double fascicule 2-3 du tome XVIII du journal dirigé par M. Lamanskij est annoncé à cette place, c'est qu'il constitue en réalité un volume de mélanges dédié à l'«infatigable explorateur des peuples et des dialectes turcs, à l'académicien Vasilij Vasil'evič Radlov, pour le cinquantième anniversaire de son activité scientifique». Celle-ci part, en effet, à ce qu'il paraît, du 14 mai 1859, date de la nomination officielle de M. Radloff, qui a maintenant soixante-treize ans et qui en avait alors vingt-deux, au poste de professeur d'allemand et de latin à l'école supérieure de Barnaoul, en Sibérie.

Ce recueil jubilaire est des plus variés. L'étude du folk-lore est représentée par les travaux de MM. B. J. Vladimircov (traduction d'une légende sur l'origine des princes *derbet* du district de Kobdin), A. N. Samojlovič (devinettes des Turkmènes transcaspiens en traduction russe); l'histoire par ceux de MM. V. V. Bartol'd (de la question de la littérature ouïgoure et de son influence sur les Mongols), K. P. Inostrancev (des mœurs de la population persane des rives de la Caspienne au x^e^ siècle), N. I. Veselovskij (erreurs et fautes dans l'édition des documents relatifs aux relations des souverains russes avec les princes d'Asie); et la littérature par ceux de MM. N. N. Martinovič (le théâtre turc de Karagöz avec, en supplément, des spécimens traduits en russe), V. A. Gordlevskij (de l'histoire des proverbes et devises osmanlis) et A. I. Ivanov (récit de l'audience du 13^e^ fils chez l'empereur, traduit du chinois). Les contributions de MM. M. R. Fasmer (étymologies osmanlies), F. E. Korš (le mot *baldak* et les voyelles longues dans les langues turques), V. G. Bogoraz (matériaux pour l'étude de la langue des Esquimaux d'Asie), Baudouin de Courtenay (notes marginales sur l'ouvrage de V. V. Radlov : *Einleitende Gedanken. . .*) et V. L. Kotvič (matériaux pour l'étude des dialectes toungouses) relèvent de la linguistique. Enfin l'ethnographie, à qui revient de beaucoup la plus large part, forme la matière des articles de MM. B. Pil'sudskij (les aborigènes de

de lettres, mais s'applique en revanche fort bien au second. Celui-ci a, en effet, «vingt et quelques» signes, comme le dit Hiuan-Tsang (c'est par erreur que St. Julien a traduit [p. 13 des *Mém. sur les contrées occ.*] *trente-deux*, ainsi que l'ont signalé MM. S. Lévi, *B.E.F.E.-O.*, t. IV, p. 560-561, et Chavannes, *Documents sur le Tou-kiue*, p. 218, n. 1) et, s'il ne se *lit* pas de haut en bas, pour autant que nous sachions, il s'est, sans doute, *écrit* ainsi à un moment donné.

Sakhaline), V. F. Troščanskij (l'amour et le mariage chez les Yakoutes), E. K. Pekarskij (de l'antiquité yakoute), S. E. Malov (quelques mots sur le chamanisme de la population turque du district de Kuzneck, gouvernement de Tomsk), M. Gavrilov (la fauconnerie chez les Sartes de Taškent), N. O. Očirov (les bénédictions, malédictions et formules préservatives chez les Kalmyks), A. A. Semenov (deux mots de la forge des armes de l'Asie centrale), V. N. Vasil'ev (représentations d'âmes dolganes et yakoutes, avec figures). L'étude de M. A. A. Saxmatov sur un cas de création populaire se classe un peu à part.

On voit que dans leur ensemble les mélanges dédiés à M. Radloff reflètent assez bien la variété de ses études et la diversité de ses occupations : chacun sait l'intérêt qu'il a toujours porté à la littérature des peuples turcs, à leur folk-lore, à leur histoire et préhistoire, et qu'il s'est occupé de leurs mœurs et de leur ethnographie presque autant que de leurs langues. D'autre part le présent recueil n'est pas l'œuvre d'élèves qui ont reçu d'un maître une méthode ou tout au moins une direction commune et qui forment une école: M. Radloff n'a pas enseigné et, si ses ouvrages offrent des renseignements précieux, ils ne renferment en revanche aucune doctrine. Ce sont des confrères de l'Académie et du Comité de l'Asie centrale, des collègues de l'Institut Lazareff de Moscou ou de la Faculté orientale de Saint-Pétersbourg, des collaborateurs au Musée d'anthropologie et d'ethnographie, des obligés en particulier du personnel enseignant des écoles russo-tatares qui se sont réunis pour lui offrir un témoignage de reconnaissance et d'estime. Ce sont leurs adresses qui ouvrent le volume avec une esquisse biographique qui n'est certes pas la partie la moins intéressante du tout. Elle permet, en effet, de se représenter les heureux concours de circonstances et surtout l'esprit de suite, la décision et la facilité heureuse qui ont permis à Friedrich Wilhelm Radloff, fils d'un commissaire de police de Berlin, de devenir l'académicien russe Vasilij Vasil'evič Radlov.

Les orientalistes étrangers ne peuvent que s'associer à l'hommage que les savants russes viennent de rendre à M. Radloff. Tous connaissent les services qu'il a rendus et son inlassable activité; beaucoup sont ses obligés. Leurs remerciements et leurs vœux sont acquis au turcologue de Saint-Pétersbourg et, avant tout, à l'auteur de l'*Atlas des antiquités de la Sibérie*, de l'*Essai d'un dictionnaire des dialectes turcs* et des *Spécimens de la littérature populaire des peuples turcs*.

Robert Gauthiot.

*Psalms of the early Buddhists. I. Psalms of the Sisters.* By Mrs. Rhys Davids. — London, 1909; in-8°, xlii-200 pages.

La Pali Text Society vient d'ouvrir, à côté de ses éditions de textes, une série de traductions dont la première, celle des *Therī-gāthā* «Psalms of the Sisters» est due à Mrs. Rhys Davids. Les *Therī-gathā* font suite, dans le Canon pali, aux *Thera-gātha* «vers des religieux» : si la traduction nous en est donnée en premier lieu, ce n'est point par suite d'une certaine préférence de la traductrice pour cette littérature féminine, c'est simplement que le commentaire en est publié, tandis que celui des *Thera-gāthā* est non seulement inédit, mais fort rare en manuscrit. Cette considération a laissé indifférent le Dr K. E. Neumann, qui a traduit les deux recueils en allemand sans le moindre souci de Dhammapāla et de ses gloses. Au contraire Mrs. D. en tient le plus grand compte : non seulement elle le suit généralement dans son interprétation du texte, mais de plus elle a mis en tête de chaque poème, en l'abrégeant un peu, l'introduction «historique» du commentateur. Elle a pensé très justement que des vers souvent assez incolores se ranimaient dans le cadre d'un récit, et qu'une tradition ecclésiastique aussi ancienne que celle représentée par Dhammapāla méritait d'être recueillie. Sans doute l'*authorship* de ces petits poèmes est fort incertaine, même pour l'église bouddhique, puisque plusieurs se retrouvent dans l'*Apadāna* et le *Bhikkhunī-Saṃyutta* du Saṃyutta Nikāya sous des noms différents; mais comme nous sommes ici sur un terrain manifestement légendaire, ces contradictions n'ont pas grande importance. Ce qui est plus fâcheux, c'est que, ainsi que l'a observé Pischel, Dhammapāla avait sous les yeux un texte déjà corrompu, comme les nombreuses incorrections métriques l'indiquent dès l'abord : l'interprétation est, par suite, souvent douteuse, même avec l'aide du commentaire.

Mrs. D. a écrit sa traduction en vers, et avec raison : car si certains poèmes gardent leur éclat dans une version en prose, il en est qui sont trop pâles pour subir cette transposition. Les Therīs avaient des pensées assez courtes, et, sans déprécier les «psaumes» de ces saintes femmes, il faut reconnaître qu'ils ne pourraient guère se passer du secours du rythme. L'inconvénient d'une traduction métrique est la nécessité d'amplifier le texte, et Mrs. D. n'a pu s'y soustraire; mais si l'original pali a perdu en anglais un peu de sa sobriété, en revanche bien des termes usés et délavés par un constant usage ont repris sous cette nouvelle forme une fraîcheur qu'ils avaient depuis longtemps perdue.

Il est inutile d'ajouter que l'interprétation est irréprochable. Mrs. Rhys Davids joint à son talent d'écrivain une forte discipline philologique, et

la forme attrayante de ses traductions couvre une charpente solide. Elle a su choisir aux termes techniques du texte des équivalents heureux et rendre les idées bouddhiques intelligibles sans les dénaturer. Il faut notamment lui savoir gré de s'être tenue en garde contre l'usage trop facile de la terminologie chrétienne; c'est à peine si l'on peut signaler une expression telle que : «The Buddha's will be done!» qui traduit plutôt le *Fiat voluntas tua* que le *karotha Buddhasāsanam* du pali. Une annotation sobre et précise donne tous les éclaircissements utiles, et l'introduction analyse finement la psychologie des saints du bouddhisme.

L'aspect extérieur du livre est fort agréable, et des photographies de ruines, de scènes et de paysages achèvent de le rendre aussi séduisant pour le grand public que pour les spécialistes. La *Vierge consolatrice* de Bouguereau est un peu dépaysée dans cette religion étrangère, mais par contre la photographie de femmes kachmiriennes pilant le riz illustre à merveille le cri de délivrance de la nonne Muttā : «Je suis heureusement débarrassée de trois bossus : le pilon, le mortier et mon mari!»

Nous espérons que la traduction des *Thera-gāthā* suivra bientôt celle-ci, et si Mrs. Rhys Davids profitait de cette occasion pour nous donner le texte du commentaire, elle aurait droit à une double gratitude.

L. Finot.

---

Mabel Haynes Bode. *The Pali Literature of Burma.* — Londres, 1909; in-8°. (Prize Publication Fund, vol. II.)

Le pali a rencontré en Birmanie un terrain merveilleusement propice : non seulement les textes canoniques y ont été sans relâche copiés et enseignés, mais encore cette étude assidue a engendré une vaste littérature exégétique : traités de grammaire, de métrique, de discipline, de dogmatique se sont succédé avec une abondance inépuisable. Et même cette littérature a trouvé un historien, Paññāsāmi, qui, au milieu du dernier siècle, consacra son *Sāsanavaṃsa* à la «succession des theras» et à leurs œuvres. Mrs. Bode, à qui nous devons une excellente édition du *Sāsanavaṃsa* (Pali Text Society, 1897), nous donne aujourd'hui, d'après cette source et tous les autres documents accessibles, un catalogue raisonné de la littérature palie de Birmanie, qui nous permet d'embrasser d'un coup d'œil le développement de ce grand mouvement intellectuel, depuis ses débuts jusqu'à notre époque où il dure encore.

Si on en croit la tradition birmane, l'introduction du bouddhisme dans ce pays aurait eu lieu du vivant même du fondateur. Cette assertion se fonde sur un passage du *Mahāvagga*, I, 4, qui raconte comment

deux marchands d'Ukkala, passant à Uruvelā, offrirent au nouveau Buddha un repas de riz et de miel et devinrent ses premiers fidèles. Ukkala est sans aucun doute l'Orissa. Mais, comme on le sait, les Birmans se sont appliqués à transporter chez eux une partie des lieux illustrés par la légende bouddhique (V. Burgess, *Fabricated Geography*, *I. A.*, XXX, 387; Duroiselle, *Notes sur la géographie apocryphe de la Birmanie*) : c'est ainsi qu'Ukkala a été identifié avec la région de Rangoon. Cette transposition était un fait accompli au v[e] siècle, comme en témoigne le commentaire de Buddhaghosa sur l'Aṅguttara Nikāya, I, 14, 6 (reproduit dans Forchhammer, *Notes on the early history and geography of British Burma*, I. p. 15), d'où il résulte que les marchands en question habitaient la ville d'Asitañjana dans le pays de Haṃsavatī, c'est-à-dire au Pégou. La légende est donc relativement ancienne, mais sans connexion historique avec la Birmanie.

Plus sérieuse est la donnée des chroniques singhalaises (*Dīp.*, VIII, 12; *Mahāv.*, XII, 6, 44-45) sur la mission des theras Soṇa et Uttara à Suvaṇṇabhūmi, sous le règne d'Açoka. Comme le fait même de la mission n'est guère contestable, que la tradition est unanime à identifier Suvaṇṇabhumi avec la Basse Birmanie et qu'aucun autre pays n'élève de prétention rivale, cette identification peut être provisoirement acceptée; et nous ne croyons pas que l'état des recherches permette de dire avec M. Fleet (*J.R.A.S.*, avril 1910, p. 429) «qu'elle est maintenant abandonnée, en raison du fait, qui semble bien établi, que le plus ancien bouddhisme birman était mahâyâniste et qu'il fut importé de Chine en Birmanie, et seulement au iv[e] siècle». Comme justification de ces assertions, on cite les articles et rapports de M. Taw Sein Ko : c'est se contenter à peu de frais.

Quelles qu'aient pu être les vicissitudes du bouddhisme dans ces contrées, nous y trouvons au xi[e] siècle deux grands centres religieux : au Nord, le royaume de Pagan (Arimaddanapura), où règne très probablement ce mélange confus de çivaïsme, de mahâyânisme et de tantrisme qui se retrouve en plus d'un pays de l'Inde transgangétique; au Sud, le Pégou (Rāmaññadesa), où domine le Theravāda de Ceylan. Ce dernier pays est conquis par le roi de Pagan Anuruddha, mais sa religion triomphe dans cette défaite et le canon pali se répand aussitôt dans toute la Birmanie. Immédiatement après commence la littérature indigène.

C'est un fait remarquable qu'elle débute par la grammaire : le premier ouvrage pali est une *Kārikā* en vers composée en 1064 par Dhammasenāpati à Pagan. Un siècle plus tard, la célèbre grammaire

*Saddanīti*, œuvre d'Aggavaṃsa, excite l'admiration des plus savants theras de Ceylan; les racines y sont accompagnées de leur équivalent sanskrit, et ainsi se manifeste dès l'abord cette influence de la culture classique de l'Inde qui restera un des traits caractéristiques du bouddhisme birman. A cette période appartient une traduction en langue vulgaire du «Brīhajaṃ nāma Vedasatthaṃ», qui est probablement le *Bṛhajjātaka* de Varāhamihira.

Pagan est le grand centre littéraire du pays pendant les XII[e] et XIII[e] siècles; on y écrit des traités sur le Vinaya et l'Abhidharma; mais la grammaire reste le sujet favori des études, aussi bien dans le monde laïque que dans les couvents. Les femmes mêmes s'en mêlent, et le *Sāsanavaṃsa* (p. 18) cite une savoureuse discussion entre une mère et sa fille sur le thème du nom *Khemā*. La prise de Pagan par les Mongols en 1287 (*B.E.F.E.-O.*, IX, 651) disperse ce cercle de savants qui n'arrive pas à se reconstituer après la tourmente, bien que les robes jaunes continuent à hanter les restes de l'ancienne capitale et qu'il sorte de temps en temps de leurs couvents un ouvrage notable, tel que la traduction palie du *Kātantra* par Saddhammañāṇa (commencement du XIV[e] siècle).

L'État de Panyā, fondé par le Shan Sīhasura, offre quelque temps un asile aux études, qui se portent de préférence sur la grammaire et l'Abhidharma. Le Pégou, qui, après avoir produit au XIII[e] siècle le premier Code birman (Dhammathat de Dhammavilāsa, écrit à Dala, près Rangoon), avait subi une longue éclipse, redevient sous Dhammaceti, au XV[e] siècle, un grand foyer d'activité intellectuelle. Au Nord, Ava se glorifie d'une école de moines poètes que les rois encouragent mais que censurent les sévères docteurs du Vinaya: la grammaire y est également en honneur, et, quand un Shan barbare renverse le royaume d'Ava en 1525, le savant Sudhammakitti écrit, au milieu des massacres de moines et des incendies de couvents, son *Ekakkharakosa*. Au XVII[e] et au XVIII[e] siècle, la littérature sanskrite est plus que jamais en vogue : on traduit les traités de *nīti* et même de *kāma*, les manuels d'astrologie et de médecine, l'Amarakoça, la Grammaire de Vopadeva. Les moines se font volontiers poètes de cour; ils étudient moins la grammaire, et plus l'Abhidharma. La grande querelle des Parupaṇas et des Ekaṃsikas, dont les uns se couvraient les deux épaules et les autres n'en couvraient qu'une seule, suscite d'ardentes polémiques et incite tout le clergé à l'étude du Vinaya et à la critique des textes apocryphes.

Enfin le XIX[e] siècle reste digne des précédents par son culte fervent pour la littérature sacrée. Le roi Min-dòn-min tient en 1868-1871 le

«cinquième concile» et fait graver le texte revisé du Tipiṭaka sur les 729 stèles du Lokamārajin à Mandalay.

Le livre de Mrs. Bode déroule devant nous la chaîne ininterrompue de ce travail de neuf siècles, dont on n'appréciait pas suffisamment jusqu'à ce jour l'étendue et la continuité. Elle a su rassembler tous les détails dispersés, les grouper logiquement en les rattachant aux faits de l'histoire politique et en faire un exposé clair et attachant. Sans doute, en nous guidant dans cette vaste «librairie», elle ne nous montre guère que les titres des volumes, et personne assurément ne songera à lui faire grief de n'avoir pas assumé la tâche énorme et fastidieuse de les lire. Pourtant, s'il m'était permis d'exprimer un vœu, je souhaiterais que Mrs. Bode ne donnât pas définitivement congé à son sujet. La rare connaissance qu'elle en possède lui permettrait, semble-t-il, de choisir, pour une étude plus détaillée, quelques ouvrages représentatifs de la méthode, du style, des tendances, qui ont régné au cours des temps dans les cercles savants de la Birmanie et du Pégou. L'analyse qu'elle a donnée, par exception, de la *Rājādhirājavilāsinī* (p. 79) est un parfait modèle de ce que pourrait être un exposé de ce genre. Il serait utile d'y joindre un complément qui manque au présent livre : le tableau chronologique des ouvrages, avec l'indication précise de ceux qui sont perdus et de ceux qui subsistent, des manuscrits et des éditions indigènes.

Quelques remarques de détail :

P. 9. Au sujet des feuilles d'or inscrites trouvées à Maunggun, près de Prome, Mrs. Bode reproduit sans observation l'étrange commentaire de l'éditeur birman (*E. I.*, V, 101) d'où il appert que l'écriture de ces feuilles est celle qui était en vogue à Prome au Ier siècle de notre ère (!), bien qu'elle «corresponde dans une large mesure à celle employée dans les inscriptions de Pagan des ve et vie siècles», la plus ancienne inscription de Pagan étant d'ailleurs, selon le même auteur, de 1084 A. D. (*Inscriptions of Pagan... Translation*, p. 1). Une courte observation n'aurait pas été superflue pour remettre au point ces assertions incohérentes.

P. 14. Sur le palais de Manuha, voir la description et plusieurs vues de cet édifice dans l'*Architecture hindoue en Extrême-Orient* du Général de Beylié.

P. 104. Sur la *Lokapaññatti*, voir Duroiselle, dans *B. E. F. E.-O.*, IV, 414.

L. Finot.

H. Hackmann. *Buddhism as a religion : its historical development and its present conditions.* — Londres, Probsthain, 1910; in-8°, viii-315 pages.

Il existe beaucoup de livres sur l'histoire du bouddhisme, mais les uns ne l'étudient que dans un pays déterminé, les autres tâchent à en restituer la forme primitive ou l'histoire ancienne, d'autres enfin se bornent à le décrire dans son état actuel. M. Hackmann s'est proposé d'en tracer à grands traits l'évolution complète. Ce serait assurément, dans l'état actuel des recherches, une entreprise gigantesque et chimérique qu'une histoire approfondie du bouddhisme dans tous les temps et tous les pays; mais, vue de très haut et réduite aux faits les plus saillants, elle est possible et utile, et M. Hackmann s'est honorablement acquitté de sa tâche. Non seulement il est au courant des plus récents travaux sur le bouddhisme, mais il a étudié, au cours de ses voyages en Extrême-Orient, le bouddhisme vivant, ce qui est la meilleure condition pour en parler avec justesse. Le voyageur instruit qui a visité les couvents, conversé avec les moines, assisté à leur vie journalière, est par là même protégé contre certaines erreurs de perspective et mis en garde contre le mirage des textes. A part un chapitre final où M. Hackmann entreprend de juger la valeur du bouddhisme comme religion et l'exécute en trois pages, ce qui est une sentence un peu sommaire, même venant d'un licencié en théologie, ses observations sont presque toujours impartiales. La maison Probsthain a donc fait œuvre utile en donnant au public de langue anglaise une version, revue par l'auteur, de l'édition allemande.

Le livre traite successivement de la vie du Buddha et de sa doctrine, de l'histoire du bouddhisme, enfin du bouddhisme moderne dans les différents pays : Ceylan, Birmanie, Siam, Tibet, Chine, Corée, Japon. Quelques observations suffiront.

P. 6. Il est inexact qu'on ait retrouvé en 1898 les reliques du Buddha «entièrement intactes» telles que les Çâkyas les avaient «enterrées sous un grand monument». Le reliquaire trouvé dans le stûpa de Piprawa n'est pas, ou est de très peu, antérieur à Açoka. — P. 38. Le patriarcat de Kâçyapa n'appartient pas à la tradition orthodoxe (voir Oldenberg, *Le Bouddha*[2], p. 335 et suiv.). — P. 55. Le canon du concile de Kaniṣka est un canon hînayâniste. — P. 70. Ce qui est dit du bouddhisme en Indochine est peu précis : les témoignages historiques sur l'existence de cette religion dans le bassin du Mékhong remontent au v<sup>e</sup> siècle et non au vii<sup>e</sup> : le Champa et le Laos auraient dû être au moins mentionnés.

P. 209. M. Hackmann dit que deux Buddhas célestes très communs sont «Vairochana (Pi-lu-fo)» et «Loshanâ (Lo-shih-fo)», et que chacun

d'eux a une mudrā spéciale. Il eût été intéressant de préciser cette donnée qui n'est pas, croyons-nous, familière aux historiens du bouddhisme. On ne compte ordinairement que cinq Dhyāni-Buddhas dont le premier est Vairocana 毗盧舍那 *Pi-lou-chö-na* (la troisième syllabe pouvant être notée par plusieurs autres caractères homophones). Le nom est souvent abrégé par aphérèse en *Lou-cho-na*, ce qui est une cause de confusion : car *Lou-chö-na* peut phonétiquement correspondre à *Locanā*; or les textes sanskrits du Népāl connaissent une déité de ce nom qui est la çakti du Jina Akṣobhya (Foucher, *Icon. bouddh.*, I, 176; II, 41). Dans bien des cas la distinction est facile : ainsi le *Lo-chö-na* du Brahmajāla-sūtra traduit par M. De Groot (*Le Code du Mahāyana*) est sans aucun doute Vairocana. Mais l'identification est moins sûre dans la triade *Pi-lou-chou-na* 毗盧庶那, *Lou-chö-na* 盧舍那 et Çākyamuni, qui représente soit le Trikaya, soit le Triratna. Eitel (*Handbook*, p. 148-151) transcrit avec hésitation le second de ces termes par «Lochanâ (?)». D'après Waddell (*Buddhism of Tibet*, p. 127) le Saṃbhogakāya est appelé Lochana; mais à la p. 351, ce nom devient «Vairocana 2nd», la dénomination de Locanā étant réservée à la çakti. A cette question assez obscure l'information de M. Hackmann ajoute un supplément d'obscurité. S'il y a réellement un Dhyani-Buddha «Lo-shih-fo», faut-il voir en lui un dédoublement de Vairocana causé par la coexistence de deux dénominations, l'une complète, l'autre tronquée, ou une forme masculine de la çakti Locanā? Il serait à désirer qu'un sinologue nous donnât la solution de ce petit problème.

P. 215. «*Yo-shih-fo*, Vaidûrya Buddha, the Buddha of healing». *Yao-che* 藥師 «le maître des remèdes» n'est pas «Vaidūrya Buddha», mais Bhaiṣajyaguru; il a comme second nom *Lieou li kouang* 瑠璃光 Vaidūryaprabha (Pelliot, *B.E.F.E.-O.*, III, 33).

L. Finot.

---

*Atlas général de l'Indochine française.* Atlas de Chabert-L. Gallois, contenant 169 cartes ou plans. — Hanoï-Haïphong, imprimerie d'Extrême-Orient, 1909; in-fol.

La cartographie de l'Indochine a été jusqu'ici l'œuvre de la mission Pavie et du Service géographique du corps d'occupation. La carte Pavie, tenue à jour par des éditions successives dont la dernière (1909) est due au capitaine Tixier, continue à rendre, sous une forme modeste, de réels services. Le Service géographique poursuit une œuvre plus vaste, dont les résultats commandent la reconnaissance et l'admiration; mais

ses cartes sont trop nombreuses et trop peu maniables pour l'usage quotidien : on doit regretter qu'il n'ait pas songé à condenser ses travaux dans un atlas, mieux approprié à la consultation courante, et qu'il ait laissé ce soin à l'initiative privée. MM. de Chabert et Gallois ont assumé la tâche de combler cette lacune, et on ne peut que leur en savoir gré.

L'*Atlas général de l'Indochine française*, précédé d'une très intéressante introduction de M. Cl.-E. Maitre sur l'histoire de la cartographie indochinoise, se divise en sept parties : Indochine générale, Cochinchine, Cambodge, Annam, Tonkin, Laos, Pays limitrophes. Chacun des pays de l'Union est représenté successivement sous l'aspect politique, physique et économique; des cartons sont consacrés aux forêts et aux cultures, à l'ethnographie, à la géologie, aux services publics: vient enfin une série de cartes par provinces. Malgré quelques fautes de logique dans l'ordre des cartes (cartes physiques après les politiques; géologie après ethnographie, etc.), malgré l'insuffisance de la dernière partie qui devrait comprendre non seulement les provinces chinoises, mais la Birmanie, le Siam et la Péninsule malaise, ce plan est pratique et bien conçu.

Mais tout en rendant hommage aux efforts méritoires dont témoigne cet ouvrage, il faut bien en reconnaître les imperfections. L'exécution matérielle en est médiocre : la lettre notamment choque par son aspect lourd et irrégulier, et certains bleus sont d'une pâleur mourante qui nuit à la précision de l'hydrographie. Les montagnes figurées par un estompage confus, les zones marquées par de vagues taches colorées rappellent trop les procédés de la vieille cartographie.

Ce qui est plus grave, c'est que l'atlas ne traduit pas toujours l'état actuel de l'information : il est, sur plus d'un point, décidément arriéré. Un exemple caractéristique est fourni par la carte I (Indochine politique) qui prétend donner l'état des voies ferrées; le réseau siamois y est réduit à la ligne Bangkok-Korat (avec un tracé inexact): quant aux 400 kilomètres de la ligne d'Uttaradit, quant aux lignes de Bangkok à Petriu, à Paknam, à Pechaburi, l'auteur de la carte n'en a pas la moindre idée.

Les cartes ethnographiques sont d'une extraordinaire fantaisie et n'ont même pas le mérite d'être d'accord entre elles. Sur l'une (pl. IV) les Cambodgiens peuplent le Laos jusqu'à la hauteur de Pak Hin Bun: sur l'autre (pl. LVII) ils en ont disparu. Les Chams atteignent tantôt Quangl Ngai (pl. IV) et tantôt s'arrêtent à la hauteur de Kontum (pl. XXXI), alors qu'en réalité ils sont concentrés à Phanri et Phanrang. Kontum, la chrétienté bien connue des Bahnars, est situé en pays thaï (pl. XXXI)!

L'archéologie n'est pas mieux traitée que l'ethnographie : les cartes des monuments sont si négligées qu'elles ne peuvent rendre aucun service. Le plus grand monument du Cambodge, le temple d'Angkor Vat, a été victime d'un singulier déplacement (pl. XXIII) : au lieu d'être à 900 mètres au sud d'Angkor Thom, il est à 2 kilom. 500 environ au sud-ouest, sur le Stưng Pouok. Cette erreur provient de ce que la carte en question a été faite d'après la feuille *Bangkok* de la carte au 1/500.000$^e$ du Service géographique : celle-ci met Angkor Vat à sa vraie place, mais les mots «Angkor Vat» se trouvent par hasard écrits au-dessus d'un bassin rectangulaire situé au sud-ouest ; le dessinateur de l'*Atlas* a pris le bassin pour l'enceinte du temple qui s'est trouvé ainsi déplacé.

Ces exemples, qu'on pourrait multiplier (voir le compte rendu de M. Chassigneux dans *B. E. F. E.-O.*, IX, 370), montrent assez que l'*Atlas* a été exécuté en trop peu de temps et à la suite de travaux préparatoires insuffisants. Il est à souhaiter qu'une seconde édition donne aux auteurs l'occasion de le soumettre à une revision sévère, au cours de laquelle ils feraient bien, croyons-nous, de porter leur attention sur les points suivants : adopter pour les noms géographiques une orthographe plus régulière ; joindre à l'atlas un index des noms (tous les atlas soignés en ont un aujourd'hui) ; remplacer la division en grades — dont le Service géographique s'est fait une fâcheuse spécialité — par la division en degrés, sauf à marquer en marge le point de départ des grades pour faciliter les repérages ; préciser, partout où on le peut, le relief du sol par des courbes de niveau et les différentes zones par des limites nettes ; en un mot, serrer les faits de très près et ne pas se contenter de vagues approximations qui ne sont tolérables que lorsque les renseignements font défaut. Grâce à ces retouches et à quelques autres qui ont été suggérées ailleurs, l'*Atlas de l'Indochine* pourra devenir un ouvrage classique et fournir une longue et honorable carrière.

L. FINOT.

---

Ch.-B. MAYBON et H. RUSSIER. *NOTIONS D'HISTOIRE D'ANNAM.* — Hanoi, 1909 ; 2 vol. in-16, XIII-173 et 174-399 pages.

H. RUSSIER et H. BRENIER. *GÉOGRAPHIE ÉLÉMENTAIRE DE L'INDOCHINE.* — Hanoi, 1909 ; in-16, V-138 pages.

Depuis quelques années, le Gouvernement général de l'Indochine se préoccupe d'organiser l'enseignement indigène. Parmi les difficultés de tout genre que rencontrait cette œuvre considérable, une des principales était le défaut de bons livres scolaires. On s'est mis à l'œuvre avec acti-



IMPRIMERIE NATIONALE.

vité pour combler cette lacune. Sans doute tout n'est pas de même qualité dans cette littérature pédagogique, mais quelques manuels récemment publiés sont de tous points excellents et ne manqueront pas d'intéresser des lecteurs plus mûrs que les écoliers auxquels ils sont spécialement destinés. Nous voulons parler des *Notions d'histoire d'Annam*, de MM. Charles-B. Maybon et Henri Russier, et de la *Géographie élémentaire de l'Indochine*, de MM. Russier et Brenier.

Le premier de ces ouvrages a le mérite d'être fondé sur une étude directe des sources. La littérature historique de l'Annam est fort riche, comme le prouve l'inventaire qui en a été dressé par MM. Cadière et Pelliot (*B.E.F.E.-O.*, IV, 617-671), mais elle n'a guère été utilisée jusqu'ici. Non seulement les grandes compilations annalistiques telles que le *Toàn Thơ* (1675), le *Cang mục* de Tự-đức, les histoires des règnes composées depuis 1821 par le Bureau des Annales, ne sont pas encore traduites, mais on n'en a guère tiré que d'insuffisants abrégés. Le plus répandu est le *Cours d'histoire annamite* de Trương-vĩnh-Ký (Saïgon, 1875-1879, 2 vol.). La chronologie n'en est pas très sûre. Aussi MM. Maybon et Russier se sont-ils préoccupés d'établir des dates exactes. Ils ont ensuite remplacé par un récit suivi l'ordre chronologique des historiens indigènes qui ne permet pas de saisir l'enchaînement des faits. Enfin ils ont pris soin de faire suivre chaque nom propre des caractères chinois dont il est la transcription. Leur travail, inspiré par une excellente méthode, n'aura pas de peine à faire oublier les publications antérieures, et le succès qui l'a accueilli dès son apparition atteste combien il a été apprécié d'un public très capable d'en juger. Le texte français est accompagné d'une traduction annamite due à M. Bùi-đình-Tá. Il est à désirer qu'une traduction en caractères chinois le mette à la portée de ceux qui ne lisent ni le français ni l'annamite romanisé.

La *Géographie élémentaire de l'Indochine* est, elle, la première en date. Il n'existait jusqu'ici aucun livre de ce genre, et c'est là un fait tristement significatif. Mais on semble en voie de regagner rapidement le temps perdu. L'ouvrage de MM. Russier et Brenier se divise en trois parties : Indochine physique, Indochine économique, Indochine politique et administrative. Tout ce qu'il est essentiel de savoir sur les côtes, l'hydrographie, l'orographie, les produits naturels, le commerce et les populations des cinq pays de l'Union indochinoise, a été résumé d'une main experte. Les cartes, dues au lieutenant Henri Bancel, sont d'une remarquable clarté, et l'Index des noms géographiques et économiques, avec leur équivalent en caractères chinois, est un utile complément. Le texte

est accompagné d'une traduction annamite par M. Đỗ Thận. Espérons que cette géographie élémentaire sera bientôt suivie d'une géographie complète, dont le besoin se fait vivement sentir.

L. Finot.

---

P. Cultru. *Histoire de la Cochinchine française des origines à 1883.* — Paris, A. Challamel, 1910; in-8°, vii-444 pages.

L'ouvrage de M. Cultru est, à proprement parler, l'histoire administrative de la Cochinchine de 1861 à 1883, date de l'expédition du Tonkin. Les cinq premiers chapitres, qui traitent des relations entre la France et l'Annam du xvii^e^ au xix^e^ siècle et de la conquête de la Cochinchine, ne font que résumer des faits déjà connus. Le chapitre vi sur les institutions annamites est aussi de seconde main. L'œuvre propre de M. Cultru consiste dans une étude détaillée des mesures prises pour l'organisation administrative, fiscale, judiciaire de la colonie, pour la création d'un nouvel outillage économique et d'un nouveau système d'enseignement, d'abord sous le gouvernement des amiraux, ensuite sous le gouvernement civil de M. Le Myre de Vilers. Cette étude, faite avec grand soin, a l'avantage de grouper dans un exposé clair et facile à consulter une quantité de faits dispersés dans les journaux officiels, et de préciser ainsi le caractère d'une période qui n'était connue que dans ses traits généraux.

Les jugements de M. Cultru sont d'un esprit judicieux et modéré, peut-être un peu indulgent parfois et trop porté à excuser les erreurs des hommes par les idées régnantes; ce qui ne l'empêche pas de condamner avec une juste sévérité les méfaits de la bureaucratie métropolitaine et de ses funestes théories. «La période de conquête finie, la colonie devenue la proie des théoriciens et des bureaux ne pouvait que subir le sort que nos traditions nous obligeaient à lui imposer. En 1880, elles étaient encore souveraines, il fallait qu'on leur obéît.» Pourtant ces mêmes traditions existaient aussi en 1860, et nous voyons qu'elles n'eurent aucune action sur le ferme et clairvoyant esprit du marquis de Chasseloup-Laubat. Comme M. Cultru l'indique lui-même avec une parfaite justesse, ce fut uniquement la nécessité qui conduisit les amiraux à l'administration directe : si les mandarins n'avaient tenu à honneur de refuser leur concours au maître étranger, c'est le protectorat qui eût été le régime de la Cochinchine.

On souhaiterait des références moins rares. La bibliographie placée à la fin du volume ne remédie pas entièrement à cette rareté, d'autant

qu'elle ne concerne que les documents imprimés et qu'il ne nous est rien dit par ailleurs des documents d'archives, sinon que «les archives du Ministère des colonies sont pauvres». Un index n'eût pas été superflu.

P. 124. L'étymologie de «Cochinchine» (*Co-Tchen-Tching*) est peu probable. Il n'est pas tout à fait exact de dire qu'«au IXe siècle les Chams occupaient encore la région de Huê qu'ils appelaient Tchen-Tching». Tchan-tcheng «cité de Campa» (Tchan = Tchampa) est le nom donné par les Chinois à une capitale fondée en 809 et qui était située dans le Quang-Nam.

P. 136. «Hong-Dé», *lire* Hoàng-Đế. — «Chang-Si», *lire* Chang-ti, ann. Thượng-đế.

P. 150. Le nom chinois de *ya-men* ne s'applique pas à la maison commune (*đình*) où s'assemblent les notables.

L. Finot.

---

*Internationales Taschenbuch für Orientalisten*, herausgegeben von R. Haupt. Zweiter Jahrgang, 1910. — Leipzig (chez R. Haupt); pet. in-8°, XXXI-273 pages et 25 figures hors texte (prix : 4 M. 80).

C'est une heureuse idée qu'a eue M. R. Haupt de faire préparer et d'éditer cet annuaire, et les orientalistes y trouveront un fonds de renseignements utiles qu'il est malaisé de se procurer : indication des savants qui cultivent chacune des diverses parties de l'orientalisme; liste alphabétique de ces mêmes savants, avec mention de leur situation officielle, s'il y a lieu, avec leur adresse et avec indication des études qui les intéressent particulièrement (ce qui est loin de répondre toujours à leur situation officielle); liste des écoles, instituts, sociétés qui s'occupent spécialement d'orientalisme; liste des périodiques consacrés à l'orientalisme et quelques indications pratiques : calendriers, monnaies, etc.; en outre, au début, un aperçu des fouilles récemment faites. Bien qu'elle n'en soit encore qu'à son second volume (le premier essai a paru en 1907) et qu'elle ne soit pas sortie des tâtonnements des débuts, l'entreprise a déjà pris forme; dès maintenant l'annuaire est très utile, et son éditeur mérite d'être encouragé. Mais il reste encore de graves défauts. Le meilleur service à rendre à la publication est de les signaler nettement, afin que, dès le prochain volume, l'annuaire ait toute l'utilité qu'on en peut attendre.

Le classement des disciplines est fait uniquement par langues et familles

de langues. Il faut avouer qu'il est difficile de trouver un bon principe de classement absolu, et que celui-ci est irremplaçable. S'il ne s'agissait que de langues, il n'y aurait rien à dire. Mais la plupart des orientalistes sont des historiens, des philologues, des archéologues, des ethnographes, et la classification linguistique s'applique mal à leurs travaux. Une section de l'islamisme passant par dessus les limites des langues semble s'imposer. Et le classement par langues aboutit à séparer des savants qui vont naturellement ensemble, pour les rapprocher d'autres orientalistes qui n'ont presque rien à faire avec eux. — D'autre part la classification linguistique admise ne va pas sans arbitraire. La famille indo-européenne est rigoureusement définie; encore ne fallait-il pas renoncer au mot précis *indo-germanisch* qui a cours en Allemagne, pour revenir au mot ambigu *arisch* que tous les savants autorisés réservent — avec raison — au groupe indo-iranien: il n'en fallait pas séparer le singhalais, dont M. Geiger a démontré le caractère indo-arien; et il ne fallait pas mettre au chapitre de l'ouigour un savant russe qui a étudié les Sartes, population iranienne du Turkestan, ni l'iranisant bien connu M. V. Miller, de Moscou, qui a étudié le parler iranien *tat*. Le groupe sémitique est rigoureusement défini; et c'est précisément pour cela que, sans contester la parenté de l'égyptien et du berbère avec le groupe sémitique proprement dit, on ne saurait mettre ces deux langues sur le même pied que l'arabe et l'hébreu: il fallait bien marquer la séparation. Le groupe *kaukasisch-zagrisch* est constitué suivant les idées de M. Hüsing, qui a signé la préface de l'annuaire et en a dirigé l'exécution; mais le groupement des langues actuelles du Caucase avec l'élamite, la langue de Mitanni, des Chaldes, avec le hittite, reste une hypothèse à démontrer; n'aurait-il pas mieux valu faire un groupe de l'Asie antérieure, sans affirmer prématurément un classement? Le lycien aurait alors trouvé sa place naturelle; je ne le vois pas dans l'annuaire. Un groupe altaïque comprenant à la fois le finno-ougrien, le turco-tatare et le japonais a-t-il un sens dans l'état actuel des connaissances? — Les querelles de principe n'ont d'ailleurs qu'une importance secondaire dans un annuaire où l'essentiel est l'exactitude des renseignements matériels.

Par malheur, la préparation du recueil a traîné durant plusieurs années, et l'on y trouve des renseignements dont les dates ne concordent visiblement pas. Ainsi notre regretté confrère Victor Henry figure encore comme professeur de sanskrit et grammaire comparée à l'Université de Paris; mais son successeur pour le sanskrit, M. Foucher, figure déjà, tandis que son successeur pour la grammaire comparée, M. Vendryes, n'est pas nommé. Ceci n'empêche pas M. Foucher de demeurer pour

l'annuaire directeur de l'École française d'Extrême-Orient qu'il a quittée depuis deux ans; et le directeur actuel, M. Maitre, n'est pas mentionné, non plus que ses collaborateurs, MM. Huber, Péri, Parmentier, etc. — Sans doute aussi beaucoup d'orientalistes ont négligé de répondre aux demandes de renseignements qui ont été lancées; d'autres ont été ignorés par M. Haupt. Pour la France, les lacunes sont énormes. M. Gauthiot, qui enseigne la grammaire comparée à l'École des hautes études et qui a publié notamment sur le persan et sur le finno-ougrien, n'est pas nommé; M. Blochet, l'arabisant et iranisant de la Bibliothèque nationale, M. Dussaud, l'un des directeurs de la *Revue de l'histoire des religions*, M. Guimet, directeur du musée de ce nom, M^gr Graffin et M. l'abbé Nau, qui dirigent une collection de textes orientaux, M. Bréal même sont omis. Avec cela des inexactitudes bizarres : M. Reby est professeur d'arménien à l'École des langues orientales, en même temps que M. Macler; M. Mauss, sociologue et théoricien des religions, se consacrerait, paraît-il, à l'étude de l'élamite (métrologie?). Le siamois est donné comme n'ayant dans le monde aucun représentant, bien que M. Lorgeou l'enseigne à notre École des langues. Simplement en prenant la liste des membres de la *Société asiatique* de Paris et en la confrontant avec l'*Orientalische Bibliographie* pour ne citer que les orientalistes qui ont produit, la liste des Français aurait pu être aisément grossie, et de manière très utile. Les omissions ne sont du reste pas particulières à la France : M. H. Kern, l'illustre indianiste et linguiste (maintenant à Utrecht), M. Uhlenbeck, de Leide, auteur d'un dictionnaire étymologique du sanskrit, M. H. Möller, de Copenhague, l'auteur bien connu de *Semitisch und Indogermanisch*, M. Arnold, auteur d'un important ouvrage sur la métrique védique, sont omis par exemple. Une lacune grave est l'absence presque complète des Orientaux qui étudient leur propre pays. Par exemple, on ne trouvera les noms d'aucun des savants arméniens d'Etchmiadzin, de Tiflis, de Vienne, de Venise, non plus que celui de M. Adjarian; du coup la liste des arménisants est bizarrement incomplète et produit sur l'homme du métier un effet assez ridicule. Les noms des Parsis qui s'occupent de la philologie de l'Avesta et du pehlvi ne figurent pas davantage. Ce seraient là les renseignements les plus précieux et, il est vrai, les plus difficiles à recueillir.

Les renseignements sur les périodiques relatifs à l'orientalisme sont incomplets et parfois inexacts. Par exemple, pour l'arménien, la revue d'Etchmiadzin, l'*Ararat*, qui renferme beaucoup d'articles philologiques, n'y figure pas, non plus que le *Banaser*, de M. Basmadjian (à Paris); le *Handes* des Mékhitharistes de Vienne est donné comme paraissant à

Venise. On ne s'est pas décidé à prendre le parti, soit de ne mentionner que les institutions et les périodiques proprement consacrés à l'orientalisme, soit de citer aussi les institutions et périodiques que l'orientalisme partage avec d'autres sciences historiques : le *Journal des Savants* est mentionné, la *Revue critique* ne l'est pas: même incohérence pour l'Allemagne.

Les portraits de vingt-cinq orientalistes décédés sont joints au recueil, hors texte. Ils sont bien venus, mais ils augmentent inutilement le poids et le prix d'un recueil qui ne peut avoir son utilité que s'il est léger et que si son prix très bas engage les hommes du métier à l'acheter régulièrement chaque année.

Si les orientalistes veulent bien répondre aux fiches que M. Haupt leur envoie, si les rédacteurs du recueil s'assurent dans les principaux pays des correspondants qui les conseillent et les contrôlent et s'ils usent méthodiquement des listes et des bibliographies existantes, l'annuaire, déjà commode, que M. Haupt a entrepris, rendra de grands services. En aidant à rapprocher des savants qui s'ignorent, il pourra contribuer à cette organisation du travail dont on sent un peu partout la nécessité, sans se décider à prendre des mesures efficaces pour la créer. Le libraire actif qui a eu le courage de faire cet essai mérite donc tous les encouragements. Si les orientalistes le soutiennent, il peut y avoir là l'un des instruments qui serviront à un grand progrès. C'est pour cela que l'on a largement insisté ici sur les défauts de cette nouvelle édition, où du reste les erreurs sont moins graves que les lacunes.

A. Meillet.

---

## NOTES DE LITTÉRATURE ARAMÉENNE.

I. Syriaque. 1. *Grammaire et lexicographie.* — M. Seybold a publié dans la *Rivista degli studi orientali* (II, 4, Rome, 1909) six fiches lexicographiques.

2. *Livres bibliques et apocryphes.* — Dans *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien* (Paris, Letouzey, 1909), M. Nau a traduit la version syriaque de cet apocryphe de l'Ancien Testament et en a fait la base de son édition critique. L'introduction et l'appendice de ce travail contiennent le catalogue raisonné de tous les manuscrits et de toutes les éditions (p. 78-87, 112-115, 281-285) ainsi qu'une description sommaire des

fragments de papyrus trouvés à Éléphantine par la mission allemande et commentés par M. Sachau.

3. *Littérature ecclésiastique générale.* — I. E. Rahmani, *Studia syriaca*, fasc. II : Apocrypha hypomnemata Domini nostri Jesu Christi seu *Acta Pilati*, antiqua versio syriaca quam nunc primum edidit, latine vertit atque notis illustravit. In seminario Scharfensi in monte Libano, 1908, III, 38, 24 p. in-4°. Cette version syriaque des *Actes de Pilate* que vient d'éditer M[gr] Rahmani servira utilement à la critique du texte original.

4. *Église monophysite.* — Le III[e] fascicule des *Studia* de M[gr] Rahmani : *Vetusta monumenta liturgica*, contient : 1° un cérémonial pour la réception d'un évêque (v[e] siècle?); 2° un recueil de 45 canons monophysites de Constantin de Laodicée (première moitié du vi[e] siècle); 3° un document sur les ordinations où il est question des ܒܢܝ ܩܝܡܐ (iv[e]-v[e] siècle?). — IV[e] fascicule : 1° lettre d'Anthime, patriarche de Constantinople à Jacques Baradée, et extraits de quelques homélies de Sévère; 2° opuscule anonyme sur les hérésies (ix[e]-x[e] siècle); 3° deux homélies de Sévère d'Antioche, dans la version de Paul de Callinique, contre l'hérétique Romanos et les Manichéens (citations nouvelles du «Livre des Mystères» de Mani); 4° passage d'une lettre de Philoxène à l'Édessénien Patricios sur Adelphios, fondateur de la secte des Mésalliens; 5° hymne funèbre d'Asôn (*ou* Aswân), prétendu maître de saint Éphrem, suivant Philoxène; 6° traité des hérésies de Maruta (M[gr] Rahmani ne l'a pas identifié avec le texte publié par Braun); un appendice qui contient un fragment de controverse contre les Nestoriens (vi[e] siècle?) [*Studia syriaca*, fasc. III, IV, Scharfé, au Liban].

Le P. Bedjan publie le tome IV des Homélies choisies de Jacques de Sarug (*Homiliae selectae mar Jacobi Sarugensis*, t. IV, Harrassowitz, xiv-916 pages). Ces trente-quatre pièces sont nouvelles, sauf le poème sur Ézéchiel déjà édité par Moesinger (*Monumenta syriaca*, t. II).

Comme préparation à une histoire de l'Église syrienne monophysite, M. J.-B. Chabot publie un important dossier contenu dans le ms. *Add.* 14602 du British Museum. Ces quarante-trois lettres ou documents sont inédits, sauf le n° 40. Le texte syriaque des *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas* (*Corpus Script. Christ. Orient.*, II, 37) a seul paru. Mais M. Chabot annonce la traduction latine qui sera précédée d'une importante préface. Un index des noms de lieux et de personnes facilite déjà la consultation de cette précieuse collection.

La septième année de l'*Oriens Christianus* (maintenant édité par Göln)

contient plusieurs articles intéressant les études syriaques. Ce sont : Kirschner, *Alfabetische Acrosticha in der Syrischen Kirchen-poesie;* Kugener, *Une autobiographie syriaque de Denis l'Aréopagite.* Il faut y joindre trois mémoires : Legier, *Essai de biographie d'Enée de Gaza;* Baumstark, *Aegyptischer oder antiochenischer Liturgietypus in A. K.*, I-VII (il s'agit des constitutions apostoliques); Kugener, *Sur l'emploi en Syrie au VIe siècle de notre ère du mot «barbare» dans le sens de «arabe».*

5. *Église nestorienne.* — Plusieurs contributions importantes sont venues enrichir récemment l'histoire de l'église de Perse. Dans un ouvrage très remarqué : *Nestorius and his teaching* (Cambridge, University Press, 1908), M. Bethune-Baker discute les théories émises jusqu'à présent au sujet de la christologie de Nestorius. Cette discussion nous introduit au cœur même de la théologie des églises syriennes. L'auteur utilise le document syriaque intitulé *Liber Heraclidis* et qu'il croit être une traduction du grec de Nestorius (le P. Bedjan vient de publier ce document). Particulièrement intéressant est l'appendice sur l'histoire des mots *îthuthâ, îthyâ, k'yânâ, parṣôpâ* et *qnômâ*, d'après Bardesane, Afraat, saint Éphrem, Rabbula, Isaac d'Antioche, Narsaï, Philoxène de Mabug, Babaï, Išoʿyahb III et Sahdona.

Dom Connolly (*Texts and Studies*, VIII, 1, Cambridge, 1908) traduit quatre des *Homélies de Narsaï*, découvertes et publiées par Mingana. Ces homélies traitent du baptême et de l'eucharistie. D. Connolly les commente au point de vue liturgique, et compare la liturgie de Narsaï (fin du ve siècle) avec les autres textes nestoriens connus jusqu'à présent. M. Edmund Bishop, l'éminent liturgiste, a ajouté à ce commentaire un appendice, dans lequel, à propos des homélies de Narsaï, il traite divers problèmes liturgiques, en particulier le problème de la consécration dans l'Église syrienne orientale (épiclèse). Cet opuscule constitue le premier essai d'étude d'ensemble sur la liturgie de l'Église de Perse.

Le P. Peeters, bollandiste, édite une *Passion* arménienne des *Saints Abdas, Hormisdas, Sahin* (Suenes) et *Benjamin,* victimes des persécutions persanes du ve siècle (*Analecta bollandiana,* t. XXVIII). Il discute à ce propos le texte de Théodoret, celui du fragment édité par Bedjan (*Acta MM. et SS.,* t. IV) ainsi que les autres données historiques relatives à cette époque, et fixe la date du supplice des trois martyrs entre 420 et 422.

M. Ed. Sachau publie dans la collection des *Syrische Rechtsbücher* les canons des patriarches nestoriens Ḥenanišoʿ, Timothée Ier et Ischoʿ bar Nun (Berlin, Reimer, 1908, XXXIV-212 pages). Signalons aussi la disser-

tation de Rücker. *Die Canones des Simeon von Revardešir* (Breslau-Leipzig, 1908, 66 p.). Ces deux publications compléteront naturellement le *Synodicon orientale* de M. Chabot.

II. Syro-palestinien. — Une bonne partie de la version syro-palestinienne de la Bible et en particulier du Nouveau Testament nous est rendue par Mrs. Agnes Smith-Lewis. Elle a déchiffré six fragments palimpsestes qui avaient servi à copier une traduction syriaque de la *Scala Paradisi* de saint Jean Climaque, d'où le titre de *Codex Climaci rescriptus* que porte cette très importante publication (*Horae semiticae*, n° VIII : *Codex Climaci rescriptus*, fragments of sixth century Palestinian Syriac texts of the Gospels, of the Acts of the Apostles and of St Paul's Epistles. Also fragments of an early Palestinian lectionary of the Old Testament, etc., avec 7 fac-similés. Cambridge, University Press, 1909).

J. Labourt.

# CHRONIQUE

## ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

M. Marr vient de publier le douzième fascicule de sa belle collection *Тексты и разысканія по армяно-грузинской филологіи*, à savoir *Вступительныя и заключительныя строфы Витязя въ барсовой кожѣ. Шоты изъ Рустава. Грузинскій текстъ, русскій переводъ и поясненія съ этюдомъ «Культъ женщины и рыцарство въ поэмѣ»*. Il s'agit, on le voit, d'une étude sur un poème de chevalerie du moyen âge géorgien : *La peau de panthère*. A. M.

— Les 49 volumes composant la collection des *Sacred Books of the East* viennent d'être complétés par un cinquantième et dernier : *A general Index to the names and subject-matter of the Sacreds Books of the East*, compiled by M. Winternitz, Oxford, 1910. Cet index de 683 pages a été rédigé par M. Winternitz avec un soin et un sens pratique qui en font un précieux instrument, non seulement pour la consultation des *Sacred Books*, mais encore pour l'étude de toutes les questions qui se rattachent à l'histoire des religions orientales.

— La librairie K. W. Hiersemann de Leipzig publie l'inventaire sommaire d'une collection de manuscrits sur olles provenant du Sud de l'Inde. Ces manuscrits, dont 1,294 sont en sanskrit et 53 en langues dravidiennes, furent achetés dans l'Inde par un collectionneur qui savait utiliser les nombreuses occasions qui s'offraient à lui et qui fut conseillé et assisté dans ses achats par un savant allemand. Le catalogue en a été dressé par des paṇḍits sous la direction de M. F. O. Schrader, bibliothécaire de l'Adyar Library, Madras. Le prix demandé est de 44,000 marks.

— Le *Progress Report of the Archæological Survey for Burma* pour 1908-1909 annonce que des mesures ont été prises pour la protection des anciens monuments. De plus une *scholarship* de 100 roupies par mois a été accordée par le Lieutenant-gouverneur dans le but de former des étudiants au travail archéologique. Les titulaires seront nommés par le Directeur de l'instruction publique pour un an, ce terme pouvant être prorogé pendant une seconde année. Ils seront sous les ordres du Super-

intendent de l'Archæological Survey, qui leur fera donner une éducation technique en architecture, fouilles, photographie, dessin, etc. A cet effet ils pourront être attachés au Département archéologique de l'Inde. Aucune condition de race ou de nationalité n'est exigée, mais les candidats doivent posséder le grade de B. A. et une connaissance suffisante du birman et du pali.

Nous sommes heureux de saluer une création par laquelle la Birmanie suit d'un pas encore un peu timide les traces de l'Indochine française, et nous espérons que les heureux résultats qu'elle ne saurait manquer de produire encourageront le Gouvernement à lui donner plus de développement, de plus puissants moyens d'action.

— Dans le *Journal des Savants* de mai 1910, M. Henri Cordier publie un premier article sur les fouilles en Asie Centrale.

## PÉRIODIQUES.

**Anthropos**, vol. V, n^os 2-3, mars-juin 1910 :

P. Cayzac. La religion des Kikuyu (Afrique occidentale). — P. Dahmen. The Kunnuvans or Mannadis, a hill-tribe of the Palnis, South India. — W. Hofmeyer. Zur Geschichte der sozialen und politischen Gliederung des Stammes der Schilluknegrer. — H. Geurtjens. Le cérémonial des voyages aux îles Keij. — N. Stamm. The religious conceptions of the Kavirondo. — P. Anastase-Marie de Saint-Élie. Le culte rendu par les Musulmans aux sandales de Mahomet. — A. Volpert. Das chinesische Schauspielwesen in Südschantung. — Franz Vormann. Zur Psychologie, Religion... der Monumbo-Papua, Deutsch-Neuguinea. — Pietro Aziz. Della differenza fra la grammatica e scrittura araba e la grammatica e scrittura siriaca. Estratto dalla disputa che ebbe luogo fra il vescovo Elia di Nisibi e il visire Abi Alkasim Alhuseïn ibn Ali Almagribi. — K. Wulff. Indonesische Studien. — Ch. Sacleux. L'article dans les langues bantoues. — L. Cadière. Sur quelques faits religieux ou magiques observés pendant une épidémie de choléra en Annam. — H. Grimme. Ueber einige unbegründete Vorwürfe des Korans gegen die Juden Jathribs.

**Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine**, année 1909 :

G. Cœdès. Bibliographie raisonnée des travaux relatifs à l'archéologie du Cambodge et du Champa. — L'École française d'Extrême-Orient

(1898-1908). – Législation des monuments historiques de l'Indochine. — Cl.-E. Maitre. Rapport sur les travaux exécutés à Angkor pendant le 2e semestre de 1908. — Ct Montguers. Extrait du rapport de la Commission de délimitation de la frontière entre l'Indochine et le Siam : Archéologie. — Cne Allouchery. Service géographique de l'Indochine, campagne topographique 1906-1907 au Cambodge : Vestiges archéologiques. — Ct L. de Lajonquière. Rapport sommaire sur une mission archéologique (Cambodge, Siam, Presqu'île malaise, Inde, 1907-1908). – Le domaine archéologique du Siam.

**Indian Antiquary**, April 1910 :

J. F. Fleet. Notes on Indian History and Geography. — The Arthaśastra of Chāṇakya (Books V-XV) translated by R. Shamasastry (*suite*). — Maulavi 'Abdu'l Wali. Sarmad, his life and execution.

May 1910 :

A. M. T. Jackson. Account of a Collection of copper-plates belonging to Palitana State. — The Arthaśāstra . . . (*suite*). — K. V. Subbaiya. A Comparative Grammar of Dravidian Languages.

June 1910 :

The Arthaśāstra of Chāṇakya . . . (*suite*). — Cap. C. E. Luard. Gazetteer Gleanings in Central India. Bundeli Songs. — B. A. Gupte. Some Rock and Tomb incised Drawings from Baluchistan. — Vincent A. Smith. Colonel H. B. Hanna's Collection of Indo-persian Pictures and Manuscripts. — Archæological Notes from Burma. — R. Bhandarkar. Aspur Inscription of Saktikumâra.

**Journal of the American Oriental Society**, vol. XXX, pt. II, March 1910 :

Morris Jastrow. Another Fragment of the Etana Myth. — Richard J. H. Gottheil. The Origin and History of the Minaret. — Samuel Grant Oliphant. The Vedic Dual : Part. I. The Dual of Bodily Parts.

Pt. III, June 1910 :

Le Roy Carr Barret. The Kashmirian Atharva Veda, Book II. — K. Asakawa. Notes on Village Government in Japan.

**Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society,** 1909 :

D. R. Bhandarkar. Epigraphic Notes and Questions. — Pandit Râmakarna. Bhâḍûnd Inscription of Paramâra Pûrṇapâla. — B. C. Mazumdar. Some words of chronological interest (*Malaya, mīna, ghoḍo, tulasi, heḍimbo*). – Notes on some Pāli words. — V. S. Ghate. *Seshânanta.* — P. V. Kane. Bhāmaha, the Nyāsa and Māgha. — K. P. Pathak. The divine Vāsudeva different from the Kshatriya Vāsudeva in Patañjali's opinion. — D. R. Bhandarkar. Epigraphic Notes and Questions.

**Revue africaine,** n° 276, 1er trimestre 1910 :

Pierre Martino. Les descriptions de Fromentin. — G. Yver. Documents sur la guerre franco-marocaine de 1844. — A. Merlin. Numismatique constantinienne.

**Revue du monde musulman,** X, iv, avril 1910 :

D. Menant. Les Bohoras du Guzarate. — N. Slouschz. Le Caucase, l'Arménie et l'Azerbeidjan d'après les auteurs arabes, slaves et juifs. — A.-L.-M. Nicolas, Émile Amar, Ibrahimoff. Notes et Documents : Le Chéikhisme (II). – La Grande Moudawwana (*Al-Moudawwana al-Koubrâ*). – Chamyl, le héros du Caucase, jugé par les siens. – Le Mariage chez les Musulmans du Caucase.

X, v, mai 1910 :

Cne Lepage. Biographie du Seyyid Edjell Chams ed-Din, introducteur de l'Islam au Yunnam. — Maurice Delafosse. L'état actuel de l'Islam dans l'Afrique occidentale française. — N. Slouschz. Le Caucase, l'Arménie et l'Azerbeidjan d'après les auteurs arabes, slaves et juifs (II). — Julien Vinson, A.-L.-M. Nicolas, Moulla Aminoff, Ibrahimoff. Notes et Documents : La Presse autonomiste anti-anglaise dans l'Inde. – Le Chéikhisme (III). – Le groupe musulman de Karatchai. – Les noms ethniques actuels des divers peuples du Caucase. – Hadji Mourat, le Naïb de Chamyl.

**Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne,** avril 1910 :

J. Halévy. Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe (*suite*). – Notes sumériennes. – Eduard Meyer et les sémitismes des inscriptions présar-

goniques. – La stèle des vautours. – Précis d'allographie assyro-babylonienne. – La visite d'Apollon au temple juif. – Le rôle supposé du tabou dans la religion d'Israël (*suite*).

**Rivista degli studi orientali**, vol. III, 1 :

G. Levi della Vida. Pseudo-Beroso siriaco. — Addai Scher. Joseph Ḥazzâyâ, écrivain syriaque du VIII^e siècle. — E. Griffini. I manoscritti sud-arabici di Milano (*suite*). – Una lieta notizia. Il nuovo fondo arabo dell' Ambrosiana (1610 codici). — F. Belloni Filippi. Di una pretesa incongruenza nel *Meghadūta* di Kālidāsa.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes**, Bd. XXIV, Heft 1 :

O. Franke. Die Gāthās des Vinayapiṭaka und ihre Parallelen. — J. Schleifer. Die Weisheit der Sibylle. — A. Musil. Neues aus Petraea. — Jarl Charpentier. Zu Uttarajjhayaṇa XXV. — M. Bittner. Neues Mehri-material. — Fr. von Kraelitz. Parlamentarische und verfassungsrechtliche Ausdrücke im Osmanisch-Türkischen.

**Zeitschrift der Deutschen morgenlandischer Gesellschaft**, Bd. LXIV, Heft 1 :

R. O. Franke. Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen. Teil II, S. N. III (Mahāvagga) [*fin*]. — J. Hertel. Ueber einige Handschriften von Kathāsaṃgraha-Strophen. — E. Herzfeld. Das Alter der altpersischen Keilschrift. — Jarl Charpentier. Studien über die indische Erzählungsliteratur. — W. Bacher. Die Ansicht Kaiser Friedrichs II des Hohenstaufen über das biblische Opfergesetz. – Eine Handschrift von Schahin's Genesisbuch. — F. Schulthess. Zum «Buch der Gesetze der Länder». — St. Konow. The home of Paisācī. — L. H. Mills. The Pahlavi Text of Yasna LXX. — K. Inostrancev. Zur Kritik des Kitab al-Āīn. — H. Jacobi. Ueber die Vakrokti und über das Alter Daṇḍin's. — C. F. Seybold. Zu El-Makīn's Weltchronik. — K. Ahrens. Der Stamm der schwachen Verba in den semitischen Sprachen. — O. Rescher. Mittheilungen aus Stambuler Bibliothek.

# SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

## SÉANCE GÉNÉRALE EXTRAORDINAIRE DU 20 MAI 1910.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. Senart.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuÿe, Amar, Basmadjian, Bloch, Bourdais, Bouvat, A.-M. Boyer, Paul Boyer, Cabaton, J.-B. Chabot, de Charencey, Conti Rossini, Delaporte, Deny, Farjenel, Finot, de Genouillac, Guimet, Hackin, Ismaël Hamet, Lang, Lefebvre des Noëttes, Liber, Pelliot, Schwab, *membres;* Chavannes, *secrétaire.*

L'ordre du jour appelle l'examen des modifications aux statuts demandées par la Préfecture de la Seine. M. le Président constate que le quorum n'est pas atteint, et il renvoie cette question à une seconde assemblée générale qui sera tenue dans les délais légaux.

## SÉANCE ORDINAIRE DU 20 MAI 1910.

La séance est ouverte à 4 heures 40 sous la présidence de M. Senart.

Les membres présents sont les mêmes que ceux qui étaient venus à la séance générale. Un savant étranger, M. von Staël-Holstein, assiste à la séance.

Le procès-verbal de la séance du 8 avril est lu et adopté.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Pierre Guesde, administrateur des Services civils de l'Indochine, 15, avenue Élysée-Reclus, présenté par MM. Paul Boyer et L. Finot;

Nordemann, ancien directeur du Service de l'enseignement en Annam, chargé de cours à l'École des langues orientales, 19, rue Cacheux, présenté par MM. A. Meillet, Paul Boyer et A. Vissière.

M. le Président propose d'allouer une subvention de 300 francs pour la publication de l'ouvrage de M. Ismaël Hamet sur les Berbères; il en est ainsi décidé.

Sont présentés à la Société les ouvrages suivants : par M. Guimet, *Lucien de Samosate considéré comme philosophe;* par M. Schwab, *Une charte hispano-arabe de l'année 1312*, publiée par Hartwig Derenbourg et L. Barrau-Dihigo; par M. de Genouillac, une brochure de M. Édouard Cuq intitulée : *Essai sur l'organisation judiciaire de la Chaldée à l'époque de la première dynastie babylonienne.*

M. Allotte de la Fuÿe étudie, d'après plusieurs monnaies, les divers types d'écritures araméennes qui ont été en usage en Sogdiane.

M. de Charencey traite de l'origine iranienne de quelques noms de végétaux et croit pouvoir en conclure à une influence fort ancienne de la Perse sur l'Europe septentrionale.

M. Farjenel propose une traduction nouvelle de l'inscription qui rappelle le serment conclu en l'année 971 p. C. par des généraux du royaume de *Ta-li* avec les trente-sept tribus *Ts'ouan*.

Cette communication est suivie d'un échange d'observations entre M. Chavannes, M. Farjenel et M. le Président.

M. Delaporte remarque que le cylindre 104 de la collection Pierpont Morgan est une copie moderne du cylindre 97 du cabinet des médailles de la Haye.

La séance est levée à 6 heures et quart.

## ANNEXES AU PROCÈS-VERBAL.

—

### *Origine iranienne de quelques noms de végétaux.*

Bon nombre d'idiomes européens se servent, pour désigner certains cucurbitacés, de termes ayant visiblement une origine commune, mais dont l'emploi, sans doute, ne remonte pas aux temps préhistoriques.

Ces mots ont été, si nous osons nous servir de cette expression, portés au loin par un double courant : 1° celui des dialectes méditerranéens

avec transmission du grec aux idiomes occidentaux: 2° celui du Nord-Est, comprenant les idiomes germaniques et letto-slaves.

On trouve, par exemple, en grec *ἀγγυρίον* «concombre», d'où le romaïque ou grec moderne *ἀγγουρι*, qui reparaît dans *ἀγγουρι ξυδάτον* «cornichon», littéralement «concombre vinaigré».

L'italien fait subir à ce terme une légère déviation de sens. *Anguria* y désigne la pastèque ou melon d'eau. Le dialecte toscan l'emploie comme synonyme de *cucumis flexuosa*, lequel se mange froid et en salade, et qui n'est autre chose que notre concombre.

Par un redoublement de la liquide gutturale, l'on obtient l'espagnol *angurria* «pastèque», que Larramendi regarde à tort comme pris au basque. Il est clair que sur ce point les montagnards pyrénéens ont dû emprunter au castillan. D'après Eustache Deschamps, *angurie* désignerait l'ancolie. Voyons là le résultat d'une confusion entre deux noms de végétaux assez semblables phonétiquement, bien qu'ayant chacun une étymologie différente.

Passons maintenant aux langues slaves et germaniques. Le paléo-slave donne огоурецъ, *ogouretsŭ* pour «concombre»: cf. le russe огурецъ *ogurets*, polonais *ogorek*, tchèque *okurka*. Quant au lithuanien *agurkas*, même sens, il s'éloigne un peu des précédents, mais a cependant avec eux une origine commune.

On signalera, d'autre part, le danois *agurke*, hollandais *agurkje* «concombre», et, par suite de la chute de la voyelle initiale, l'allemand *gurke*, anglais *gherkin* «cornichon», littéralement «petit concombre».

Maintenant, d'où faire venir tous ces mots? Voici où commence la difficulté. Pour notre part, nous les regarderions volontiers comme apparentés au persan انگور *engour*, *angour*, ou mieux انگوری *angouri* «grappe, ce qui se rapporte au raisin». Une grappe de raisin blanc, par sa forme comme par sa couleur, ne rappelle-t-elle pas tant soit peu un concombre?

En définitive, nous appelons bien «bonnet turc» une sorte de citrouille donnant une soupe très appréciée des gastronomes. Est-ce que le grec *δάκτυλος* n'est pas passé du sens de «doigt» à celui de «fruit du dattier»? Cependant «bonnet turc» et «datte» ne ressemblent pas plus à un turban ou à un doigt que le concombre ne ressemble à une grappe.

S'étonnera-t-on de l'introduction d'un terme d'origine persane dans nos parlers européens? Quoi d'étrange pourtant si la civilisation iranienne a fait sentir son influence au loin, et cela pendant un laps de temps plus ou moins long? N'en aurions-nous pas une preuve plus frap-

pante encore dans l'étymologie proposée pour un des noms de l'argent? On a, par exemple, en paléo-slave et en bulgare pour désigner ce métal сребро *srebro*, russe сребро, серебро, polonais *srebro*, lithuanien *sidabras*, pruczi (forme accusative) *sirablan*, et d'autre part en gothique *silubr*, vieux saxon *silubhar*, anglo-saxon *seolofer*, *seolfor*, vieux haut-allemand *silabur*, *silbur*, aussi bien qu'en anglais *silver*, hollandais *zilver*, allemand *silber*.

M. J. Halévy voit dans tous ces termes, et à juste titre sans doute, autant de succédanés du persan سرب *sorb* «plomb» et plus spécialement «plomb argentifère». Ainsi que l'observe le docte orientaliste, les Goths qui occupèrent pendant plusieurs siècles la Russie méridionale se trouvaient par suite assez voisins de la région du Pont, riche en mines de plomb et d'argent. Ils en recevaient les produits par l'intermédiaire de populations de race ou tout au moins de langue iranienne. Naturellement ils leur empruntèrent les noms de ces métaux qu'ils transmirent ensuite aux autres Germains ainsi qu'aux Letto-slaves. Somme toute, la désinence *er* que nous offre l'anglo-saxon *seolofer*, l'allemand *silber*, l'anglais *silver*, semble d'origine adjective, et ces termes signifieraient littéralement «ce qui est de la nature du plomb ou de l'argent». S'étonnera-t-on que le mot désignant primitivement une sorte de plomb ait fini par s'appliquer exclusivement à l'argent? Nul n'ignore la facilité avec laquelle s'échangent les noms de métaux. L'allemand *eisen* «fer» n'est-il pas substantiellement identique au latin *aes* «bronze, cuivre»?

Serait-ce encore aux Persans, mais nous n'oserions rien affirmer de trop positif à cet égard, que Germains, Daces et Gaulois auraient pris l'usage du pantalon, de la *saraballa* asiatique? Ce vêtement n'était connu ni des Grecs ni même des Romains, du moins jusqu'à l'époque de César. En tout cas, il ne dut être importé que longtemps après la séparation des deux rameaux de la race celtique, gaëlique et kymrique. Aujourd'hui encore, les régiments de *Highlanders*, fidèles au vieux costume national, ne sont composés que de *sans-culottes*.

De Charencey.

---

### LE SERMENT DES 37 TRIBUS LOLOS.

Dans le numéro de juillet-août 1909 du *Journal*, dans un tirage à part et dans le numéro de novembre-décembre, M. Chavannes a publié la curieuse inscription de *Chetch'eng*, rapportée par le commandant

d'Ollone, de sa mission dans le sud-ouest de la Chine, et il en a donné plusieurs traductions successives, «en souhaitant que le progrès des études concernant l'histoire du *Yun-nan* permette bientôt de les rectifier».

Nous voudrions à notre tour soumettre une traduction de ce document quelque peu différente et l'expliquer.

Nous donnons ci-après les deux traductions comparées afin qu'on puisse saisir facilement les différences :

TRADUCTION DE M. CHAVANNES.

La troisième année *ming-tcheng* (971), le rang de l'année étant *sin-wei*, proclamation publiée. Soudain nous avons reçu l'ordre sage (de notre souverain) et nous nous sommes mis à la tête d'une expédition militaire; ceux qui ont fait leur soumission nous les avons traités avec bonté; nous avons pacifié la frontière.

Alors donc, nous avons supprimé *K'i-tsong*, chef de la place forte pour attirer la multitude; nous avons demandé au chef de l'arrondissement de le remplacer; les trois places de *Lien-nong*, *T'ou-fou* et *Mo-nai* ont toutes été érigées en places fortes pour attirer la multitude.

Le huitième jour du deuxième mois, nous avons fait revenir l'armée, et, le septième jour du troisième mois, nous sommes arrivés à *Che-tch'eng*.

Nous avons encore châtié le rebelle *Lang-yu* à *A-fang-t'ien-tong*.

Nous avons réuni *Nong-lio* et d'autres, en tout douze généraux *p'ing-k'ia-no* des trente-sept tribus.

TRADUCTION DE M. FARJENEL.

Par un édit promulgué en l'année *sin-wei*, la troisième (du règne) de Mingtcheng, nous avons reçu respectueusement l'ordre de prendre le commandement d'une expédition militaire, la mission de soumettre les rebelles, et, conformément à la bienveillance (du souverain) de pacifier d'une main souple, la frontière.

En conséquence, nous avons expulsé les familles suspectes des chefs des bourgs de refuge et nous avons prié le commandant de l'arrondissement de continuer à notre place, à prendre en mains les affaires pour nous éviter cette peine; mais, nous avons attendu d'avoir, dans trois territoires, fait construire des bourgs de refuge, pour ramener l'armée, le huitième jour de la deuxième lune.

Le septième jour de la troisième lune, arrivés à *Chetch'eng*, nous avons de nouveau battu les ailes de l'armée rebelle.

Dans les maisons des collines et dans les cavernes des champs, nous avons réuni les trente-sept tribus, et nous avons invité douze *kiano* à attendre la délimitation des terres.

TRADUCTION DE M. CHAVANNES.

Le neuvième jour du quatrième mois, nous avons taillé de *lo-cha* un tour et en même temps nous avons distribué des titres et des récompenses.

Alors donc nous avons fait ensemble une convention jurée; il importe qu'elle dure longtemps.

En haut, nous nous mettons en présence du regard et de la connaissance de la multitude des saints; en bas, nous imposons une vertu uniforme en ◯ sang.

Le commandant en chef des trois armées, oncle du souverain, le *pou-sie Touan Tseu-tchen.*

Le surveillant général des rites et de la musique pour les trois armées, *chouang* en chef, gendre impérial, le *pou-sie Touan Yen-tcheng.*

Les *yen pen tch'ang yu lan : Yang Lien-yong* et *Yang Yong-yen.*

Les *che nei kouan kieou tsan : Touan Tseu-hoei* et *Li Chan.*

Le *chouang* supérieur *Wang Ts'ing-tche.*

Le *tie che nei kouan tsan wei Yang Ting-siang.*

Le *li mo t'o tao Yang Ting-fou.*

Les *t'o si Yuan Yong tche* et *Sou Cheng-hing.*

TRADUCTION DE M. FARJENEL.

Au neuvième jour de la quatrième lune, nous avions tracé le circuit entier du *Locha*, et conféré officiellement des fonctions et des récompenses.

Aussi, ici même nous avons conclu ensemble une alliance; nous jurons de nous appliquer de toutes nos forces à l'observer dans la suite des temps.

(En agissant ainsi) d'une part, nous répondons aux vues de la multitude du peuple et de notre saint (souverain); et d'autre part, nous estimons que c'est (un acte de) vertu parfaite que d'arrêter (l'effusion du) sang.

*Touan Tseutchenn*, le pacificateur, oncle de l'Auguste (souverain), général en chef des trois armées.

*Touan Yentcheng*, le pacificateur, gendre du roi, chef du culte, chargé de l'inspection générale des trois armées.

*Yang Lienyong* et *Yang Yongyen*, inspecteurs magnifiques.

*Toan Tseuhoei* et *Lichan*, assistants perpétuels et chambellans.

*Wang Ts'ingcheu*, gouverneur des nobles.

*Yang Tingsiang*, garde assistant, chambellan adjoint.

*Yang Tingfou*, administrateur des convois.

*Yuan Yongtcheu* et *Sou Chenghing*, (chefs du service) des étapes.

*Analyse de la traduction.*

明政二年歲次辛未宣諭

*Par un édit promulgué en l'année (du cycle) sin-wei; la troisième de Mingtcheng* (Rectitude éclairée),

𨁊奉承睿旨

*Prosternés, nous avons reçu l'ordre clairvoyant*

Dans sa première traduction, M. Chavannes avait rendu le premier caractère 𨁊 par «humblement», ce qui nous paraît être le meilleur sens. Dans la première transcription, il l'avait, en effet, pris pour le caractère 踞 *kiu* qui a la même consonnance et une signification analogue : «s'accroupir». Dans sa dernière traduction, il se demande s'il ne faut pas le considérer comme signifiant «une montagne qui apparaît tout à coup».

Il me semble que ce caractère doit être tout simplement pris pour sa phonétique seulement comme il arrive souvent : 屈 *kiu* «se courber, s'incliner, se prosterner», et, au figuré, «humblement *ou* respectueusement».

睿 «clairvoyant, perspicace», fait corps avec le substantif verbal suivant, et peut difficilement s'exprimer en notre langue sans forcer le sens, comme nous le faisons ci-dessus pour préciser l'explication.

統率戎行委服背

*Pour prendre la direction d'une expédition armée, pour subjuguer par mandat, les rebelles;*

La première proposition ne comporte aucune différence, il en est autrement de la seconde.

Sur l'estampage de la stèle, le dernier caractère est assez mal écrit pour une partie, il est douteux; sa partie inférieure est très nettement visible 月, il en est de même de sa partie supérieure de droite 匕; la partie contestable est celle de gauche. Nous lisons cette partie 丬; d'ailleurs le caractère 皆 ne peut se mettre à cette place pour remplacer le conjonctif 者; 背 exprime l'idée de rebellion, d'apostasie.

委 «être chargé d'une mission» : c'est ce caractère qui est aujourd'hui

continuellement employé pour désigner les intérimaires ou les délégués administratifs, et joue le rôle d'adverbe comme ici ou d'adjectif.

恩撫安邊塞

(*Conformément à*) *la bienveillance* (*du souverain*) *d'une main souple pacifier la frontière.*

M. Chavannes remarque que l'espace blanc qui précède 恩 «bonté, bienveillance», indique que c'est de la bonté du souverain qu'il s'agit. C'est notre avis, et c'est justement pour cela que le terme a une valeur adverbiale et qu'on ne peut traduire «nous les avons traité avec bonté», aucun verbe pouvant se rendre par «traiter» n'existant dans le texte. 撫 «caresser, manier avec délicatesse» : c'est le terme qui qualifie actuellement les gouverneurs de province, les 撫台 *foutai*, c'est-à-dire «l'Éminence qui gouverne d'une main souple».

是以剪除延冢鎮長奇宗

*C'est pour cela que nous avons expulsé les familles suspectes des chefs des places de refuge.*

剪除 «expulser en retranchant», le complément est 奇宗 «étranges, suspectes, familles». C'est là le sens ordinaire de ces caractères dans le style le plus moderne. Il ne me paraît y avoir aucune raison valable d'y voir ou un nom de lieu, comme dans la première traduction, ou un nom d'homme, comme dans la seconde.

求州首領代連弄免覆磨

*Nous avons prié le commandant de l'arrondissement de continuer à notre place à prendre en mains les affaires pour éviter* (*à nous*) *cette peine.*

代連 : le premier caractère s'emploie presque toujours, comme ici, avec le rôle adverbial pour indiquer la suppléance.

弄 : quant à ce terme, c'est le verbe d'action *in genere*, qui signifie littéralement «prendre en mains», ce qui résulte bien d'ailleurs de sa composition graphique représentant deux mains tenant le bijou insigne de l'autorité; le sens de ce mot est extrêmement large; dans sa grammaire, le P. Wieger en donne de nombreux et curieux exemples.

免 *mien* signifie «éviter, s'exempter de». M. Chavannes l'a confondu

avec 兎 *t'ou* «lièvre, lapin», dont il ne diffère que par un point, erreur d'autant plus facile à commettre que l'imperfection de l'estampage ou les injures du temps ont semé des points un peu partout et notamment jusque dans la jambe de ce caractère; mais le sens général du contexte nous indique que c'est bien du premier terme qu'il s'agit. En effet, les deux caractères suivants 覆 磨, littéralement «tourner la meule», et au figuré «se donner de la peine», ne permettent pas de traduire autrement.

乃 等 三 邑 統 賓 延 冢 鎮

*Mais, nous avons attendu d'instituer d'autorité dans trois territoires* (ou *fiefs*) *des places* (ou *bourgs*) *de refuge.*

Sur la stèle, on a écrit le sixième caractère avec le signe du toit parce qu'il nous paraît comporter ici une idée de construction. Les transcriptions l'écrivent différemment mais le sens est analogue; en tout cas, il compose avec 統 un verbe complexe précédé, conformément aux règles, de son locatif 三 邑 «les trois territoires *ou* fiefs».

以 二 月 八 日 迴 軍

*Afin de, le 8ᵉ jour de la 2ᵉ lune, ramener l'armée.*

至 三 月 七 日 到 石 城

*Arrivé au 7ᵉ jour de la 3ᵉ lune, nous avons atteint* Chetch'eng.

更 討 打 賊 郎 羽 ○ 兮

*De nouveau nous avons battu des bandits les ailes!*

A notre avis, c'est bien le caractère 打 «frapper, battre», qui a été gravé sur la stèle, ainsi que M. Chavannes l'avait transcrit primitivement, et non point 朾 comme le porte sa deuxième transcription. Le symbole de la main est, en effet, dans les autres parties de la stèle, écrit de la même manière: consultez le premier caractère de l'avant-dernière ligne 誓 «serment»; 討 打 «battre, châtier».

郎 *lang* est le symbole des auxiliaires, des seconds, des aides; 羽 *iu* «ailes»; les deux forment, selon le procédé d'agglutination habituel, un mot composé. Nous ne voyons aucune raison de le considérer comme un nom d'homme.

兮 *hi*, point admiratif, bien à sa place après l'affirmation d'une victoire.

Nous préférons cette première lecture de M. Chavannes à la seconde.

阿房田洞合集三十七部

*Dans les maisons des collines, dans les cavernes des champs, nous avons réuni les trente-sept tribus.*

Il ne nous paraît pas que les premiers mots doivent être considérés comme un nom de lieu. Ces quatre premiers mots précèdent régulièrement le verbe; en outre, la proposition s'arrête après le mot «tribu».

聘伽諾十二將弄略等

*Nous avons invité douze* kiano *à attendre la mensuration des terres.*

聘 *ping*, écrit dans le texte 娉, signifie «inviter» et «inviter à prendre une fonction, une charge».

D'après Couvreur, *kiano*, qu'il écrit 伽 那, signifierait, en tant que terme étranger, «éléphant». C'est vraisemblablement un titre militaire *lolo*.

Nous retrouvons ici 弄, le verbe d'action, nous le rendons par «procéder»; 略 «la délimitation des terres des champs». Cf. Couvreur, où ceci est expliqué tout au long.

Pourquoi faire de ces deux mots un nom d'homme?

於四月九日斫羅沙一遍

*Au 9<sup>e</sup> jour de la 4<sup>e</sup> lune, nous avions tracé du* Locha *le circuit entier.*

Il est manifeste que 斫 «découper» est ici au figuré pour «délimiter, tracer»; «nous avons découpé le circuit entier — des sables du *Lo* (*ou de Lo*)».

兼頒賜職賞

*Et, par proclamation, nous avons accordé des offices et des récompenses.*

職 «office, charge, fonction», et non pas «titre». Les signataires veulent dire qu'ils ont donné à ces *kiano*, chefs lolos, des charges sous leur autorité.

故適共約盟

*Aussi, ici même, ensemble, nous avons conclu une alliance.*

Le dernier caractère signifie «pacte» et aussi «serment».

誓務存久長

*Nous jurons d'appliquer tous nos efforts à, en la conservant, laisser s'écouler un long temps.*

上對衆聖之鑒知

*D'une part, nous répondons aux vues de la multitude et du Saint (souverain).*

上 «en haut», sert, en oppositon avec 下 «en bas» que nous retrouverons plus loin, à marquer l'alternance, c'est pourquoi on doit le traduire par «d'une part».

對 «correspondre, s'ajuster à». Tout ce qui vient d'être dit ci-dessus s'ajuste, correspond à.

Le complément est 鑒知 *kientcheu*, étymologiquement «la connaissance dans le miroir», c'est-à-dire «les vues»; mais ces vues ne sont pas celles d'une multitude de saints; la multitude dont il s'agit ici nous paraît être simplement celle du peuple, cela est d'autant plus certain que le texte remonte à la ligne par respect pour le souverain, selon la règle. Il est d'ailleurs normal que souverain et peuple soient heureux de la paix conclue.

下揆一德而站血

*D'autre part, nous estimons parfaite vertu d'arrêter le sang.*

揆 «opiner, donner son avis».

Sur la stèle, le caractère 站 a beaucoup souffert des injures du temps: néanmoins quand on l'examine attentivement on y trouve deux parties nettement visibles : 占 à droite, et 一 en bas de l'élément de gauche. Or, dans les caractères d'usage courant ayant 占 comme phonétique, un seul possède au bas de l'élément de gauche ce trait horizontal; l'élément gauche, dans sa confusion, nous paraît être 立; le caractère 站 *tchan* signifie «arrêter, s'arrêter», il exprime l'idée de station; il désigne aujourd'hui les gares de chemins de fer; le sens qu'il nous donne est donc satisfaisant.

Nous avons recherché dans les caractères d'usage courant parce que, sauf quatre ou cinq, tous les caractères de ce document sont toujours des plus fréquemment employés, aujourd'hui encore, dans le sens que nous leur avons donné en traduisant.

Pour éviter de multiplier inutilement les caractères chinois reproduits typographiquement, nous nous contentons de renvoyer le lecteur, en ce qui concerne les noms des officiers rédacteurs de la stèle, aux différents numéros du *Journal* où M. Chavannes les a reproduits. Nous les avons traduits littéralement.

En terminant, nous ne nous associerons pas au jugement que porte le traducteur sur la forme de ce document.

Sans doute, au point de vue de l'écriture, il contient quelques caractères grossièrement tracés et difficilement lisibles, mais le style en est net, ne comportant aucune exception aux règles grammaticales. S'il a été écrit par des hommes de race non chinoise, ceux-ci possédaient bien la langue écrite dont ils se servaient.

Comment pourrions-nous dire qu'il est peu intelligible pour les Chinois parce qu'il est écrit en colonnes verticales de gauche à droite? Le chinois n'est pas plus difficile à lire dans ce sens, qui est celui adopté par les Européens, comme nous le faisons dans cet article, que dans le sens inverse, à la chinoise. Aussi est-il bien osé de dire que les Chinois, en reproduisant ce texte dans un ouvrage, ne se sont même pas aperçus qu'il devait se lire de gauche à droite. Qu'en savons-nous?

Il serait étonnant qu'il en fût ainsi, — et c'est là une remarque intéressante — parce que ce document nous révèle que depuis l'an 971 de notre ère le style chinois n'a guère varié.

Nous ne lui trouvons pas de différence bien sensible, quant aux caractères employés et quant au style, avec certains articles en style littéraire publiés dans les journaux chinois que nous lisons journellement.

Fernand Farjenel.

---

*Note de M. Chavannes.*

Les observations de M. Farjenel paraissent dans le *Journal asiatique* sur ma demande expresse. Tout en m'accordant cette satisfaction, la Commission du Journal a cependant estimé qu'il était préférable, dans l'intérêt supérieur de la Société, que je ne fisse aucune réponse; je m'incline devant le désir qu'elle m'a exprimé; aussi bien, la discussion des opinions de M. Farjenel ne pourrait-elle avoir aucune utilité scientifique.

Je me borne à reproduire ci-après un fac-similé de la transcription du *Siu Yun-nan t'ong tche kao*; on pourra donc juger si j'avais tort d'écrire ceci : «La preuve qu'il (le texte de cette inscription) est peu intelligible

聖意鑒知下揆一德而鈷血誓務存久長上對衆沙一遍兼
頒賜職掌故適共約盟十二將弄略等於四月九日斫羅兮
阿房㽅合集三十七部娉伽諾三月七日到石城更討杅賊
郎羽統置延衆鎮以二月八日迴軍至州首領代連弄兎覆
磨乃等三邑邊塞是以勇除延衆鎮長奇宗求磨旨統率戎
續雲南通志稿 藝文志 金石下 十一
行委服皆恩撫安明政三年歲次辛未告踰蹈奉承 三軍
都統長皇叔布燮段子珍 都監三軍禮樂爽長駙馬布燮
段彥貞 彥賁漱宇覽楊連永楊永彥 侍內官久贊段子
惠李善 督爽王清志 貼侍內官贊衞楊定祥 理摸𢒰
道楊定福 𢒰栖袁智蘇晟興

pour des Chinois nous est fournie par le fait que le *Siu Yun-nan t'ong tche kao* (chap. CLXXII, p. 11 r°-v°), en reproduisant cette inscription, ne s'est pas même aperçu qu'elle devait être lue de gauche à droite: il copie donc le texte en le lisant de droite à gauche, ce qui ne contribue pas à le rendre plus clair.»

---

## *Note de M. Senart, président.*

En effet, la Commission du Journal, sous réserve, cela va sans dire, du droit légal et légitime de réponse personnelle, considère comme éga-

lement contraire à l'intérêt bien compris des études et à la bonne direction du *Journal*, de l'ouvrir à des polémiques plus ou moins ostensibles; elle estime que, en dehors de circonstances absolument exceptionnelles, il n'y a pas lieu d'y publier parallèlement des vues discordantes sur un même sujet. Si elle s'est, pour une fois, départie de cette règle par égard pour le vœu exprimé par notre secrétaire et par un scrupule de délicatesse que chacun appréciera, elle n'entend créer aucun précédent. C'est pourquoi elle a prié M. Chavannes de ne prolonger par aucune réponse un conflit qui est entièrement clos, étant décidée, tant que le Conseil de la Société lui maintiendra sa confiance, à couper court à tous incidents de ce genre.

## NOUVELLES ACQUISITIONS DE LA BIBLIOTHÈQUE [1].

### I. LIVRES.

ABDALLAH MUHAMMAD BIN 'OMAR ULUGHKHANI. *An Arabic History of Gujarat*... edited by E. DENISON ROSS. — London, John Murray, 1910: in-8°. [Éd.]

ABOU MOHAMMED KACEM BEN ALI. *Commentaire du Molh'at-al-al-I'rab. Récréations grammaticales, ou plus exactement Les beautés de la syntaxe des désinences*... traduit *in-extenso* pour la première fois par Léon PINTO et Albert DESTRÉES. — Tunis, A. Beaufils et C^ie^, 1910: in-8°. [Don de M. L. Pinto.]

*Annual Administration Report of the Forest Department of the Madras Presidency, 1908-1909.* — Madras, Government Press, 1910; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

*Annual Report of the Director General of Archæology for the years 1903-1908.* — Calcutta, Office of the Superintendent of Government Printing, 1905-1909; 3 vol. in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

*Archæological Survey of India. Annual Report, 1902-1906.* — Calcutta, Superintendent Government Printing, 1904-1909; 4 vol. gr. in-4°. [Gouvernement de l'Inde.]

[1] Les publications marquées d'un astérisque sont celles qui sont reçues par voie d'échange. Les noms des donateurs sont indiqués à la suite des titres : A. = auteur; Éd. = éditeur; Dir. = Direction d'une Société savante, d'un établissement scientifique ou d'une revue; M. I. P. = Ministère de l'Instruction publique.

*Archæological Survey of India. New Imperial Series*, vol. XXXIV. *Pallava Architecture*, by Alexander Rea. — Madras, 1909; gr. in-4°. [Dir.]

*Bibliothèque de l'École des hautes études*, sciences historiques et philologiques. — 174e fasc. : A. Thomas. *Le Comté de la Marche et le Parlement de Poitiers* (3e livr.). — 181e fasc. : L. J. Delaporte. *Chronographie de Mar Elie Bar Sinaya, métropolitain de Nisibe.* — 183e fasc. : R. Latouche. *Histoire du comté du Maine pendant le xe et le xie siècle.* — 184e fasc. : M. Pouchenot. *Le budget communal de Besançon au début du xviiie siècle.* — 187e fasc. : T. Faral. *Les jongleurs en France au moyen âge.* — Paris, Honoré Champion, 1910; 5 vol. in-8°. [M. I. P.]

Blochet (E.). *Catalogue des manuscrits arabes, persans et turcs offerts à la Bibliothèque nationale par M. J.-A. Decourdemanche.* — Paris, Ernest Leroux, 1909; gr. in-8°. [M. I. P.]

Bokhârî (El-). *Le Livre des Ventes, suivi du Livre de la Vente à terme (Selem), et du Livre du Retrait (Choufʿa).* Traduction avec éclaircissements et commentaires par Frédéric Peltier. — Alger, Fontana frères et Cie, 1910; in-8°. [Don de M. Peltier.]

Cheikho (Le P. L.). *La littérature arabe au xixe siècle.* 2e partie : *De 1870 à 1900.* — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1910; in-8°. [Éd.]

*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, curantibus I.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat. — *Scriptores æthiopici : Vitæ sanctorum indigenarum*, edidit et interpretatus est Karolus Conti Rossini. — *Scriptores syri : Theodorus Bar Koni Liber Scholiorum*, pars prior, edidit Addai Scher. — Parisiis, Carolus Poussielgue, 1910; 3 fasc. in-8°.

Cuq (E.). *Essai sur l'organisation judiciaire de la Chaldée à l'époque de la première dynastie babylonienne* (Extrait). — Paris, Ernest Leroux, 1910; gr. in-8°. [A.]

Derenbourg (H.) et Barrau-Dihigo (L.). *Une charte hispano-arabe de l'année 1312* (Extrait). — New York, Paris, 1909; in-8°. [A.]

*Discursos leidos ante la Real Academia Española en la recepcion pública del Excmo. Sr. D. Francisco Codera, el día 15 de mayo de 1910.* — Madrid, Estanislao Maestre, 1910; in-8°. [A.]

Forrahn (Adolf). *Zur Quellenkunde der persischen Medizin.* — Leipzig, Ambrosius Barth, 1910; gr. in-8°. [Éd.]

GAUTHIER (Léon). *Ibn Thofaïl, sa vie, ses œuvres.* — Paris, Ernest Leroux, 1909 : in-8°. [Éd.]

— *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie.* — Paris, Ernest Leroux, 1909 ; in-8°. [Éd.]

**Gazetteers.** *Central Province District Gazetteers*, vol. A, Descriptive. *Jubbulpore District,* edited by A. E. NELSON. — *Chonda District,* by L. F. BEGBIE, edited by A. E. NELSON. — Bombay and Allahabad, 1909 ; 2 vol. in-8°.

*Punjab States Gazetteers*, vol. B, Statistical Tables. XXII, *Chamba State.* — XXIX, *Attock District.* Lahore, Civil and Military Gazette Press, 1909 ; 2 vol. gr. in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

GUIMET (E.). *Lucien de Samosate, philosophe* (Extrait). Paris, éditions de la *Nouvelle Revue,* 1910 ; in-8°. [A.]

* *History of the Ministry for Agriculture and Trade, issued at the opening of the Agricultural and Industrial Exhibition.* — Bangkok, Vajirañana National Library, 1910 ; in-8°.

* JINAKÂMALÎNÎ. *A history of the spread of Buddhism in Siam.* Translated from Pali into Siamese. — Bangkok, 127, in-8°. [Vajirañana National Library.]

*Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire,* t. XXIX : *Matériaux pour un Corpus inscriptionum Arabicarum.* — Troisième partie : *Asie Mineure,* par MM. MAX VAN BERCHEM et HALIL EDHEM, 1er fascicule. Le Caire, 1910 ; gr. in-4°. [M. I. P.]

PINCHES (Theophilus G.). *An Outline of Assyrian Grammar.* — London, Henry J. Glaisher, 1910 ; in-8°. [A.]

RANGĀCĀRYA (M.). *A Descriptive Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Government Oriental Manuscripts Library, Madras.* Vol. VI : *Dharma-Sastra* (continued). — Madras, Government Press, 1910 ; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

SANKARĀCĀRYA. *The Sarva-Siddhānta-Samgraha*, edited with an English translation by M. RANGĀCĀRYA. — Madras, Government Press, 1909 ; in-8°. [Gouvernement de l'Inde.]

*Selections from the Records of the Government of India*, No. CCCCXLIII.

— Calcutta, Superintendent Government Printing, 1910; in-fol. [Gouvernement de l'Inde.]

WALLESER (Max). *Der ältere Vedanta. Geschichte, Kritik und Lehre.* — Heidelberg, Carl Winter, 1910; in-8°. [Éd.]

WIEDEMANN (A.). *Varia* (Extrait). — Upsala, 1910; in-8°. [A.]

— *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter.* — Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1910; in-8°. [A.]

WINTERNITZ (M.). *A General Index to the Names and Subject-matter of the Sacred Books of the East.* With a Preface by A. A. MACDONELL. — Oxford, at the Clarendon Press, 1910; in-8°. [Dir.]

ZIMMERN (Heinrich). *Zum Streit in die «Christusmythe». Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt.* — Berlin, Reuther und Reichard, 1910; petit in-8°. [Éd.]

## II. PÉRIODIQUES.

**Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.* Jahrgang 1909, philosophisch-historische Classe. — Berlin, 1909; in-4°.

**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances,* mars 1910. — Paris, Alphonse Picard et fils, 1910; in-8°.

**L'Afrique française,* avril-mai 1910. — Paris, 1910; in-4°.

**Al-Machriq,* XIII, 4-5. — Beyrouth, Imprimerie catholique, 1910; in-8°.

**Al-Moktabas,* IV, 9-10; VII, 4. — Damas, 1910; in-8°.

*Az-Zouhour* (*Les Fleurs*), revue littéraire, scientifique et artistique, I, 3. — Le Caire, 1910; in-8°. [Dir.]

**American Journal of Archæology,* XIV, 1. — Norwood, Mass., The Norwood Press, 1910; in-8°.

**The American Journal of Semitic Languages and Literatures,* XXVI, 3. — Chicago and New York, The University of Chicago Press, 1910; in-8°.

**Archiv für Religionswissenschaft,* XII, 2-4; XIII, 1. — Leipzig, B. G. Teubner, 1909-1910; in-8°.

**L'Asie française,* avril-mai 1910. — Paris, 1910; in-4°.

**Azgagrakan Handess* (organe de la Société ethnographique arménienne), vol. I-XIX (collection complète). — Tiflis, 1896-1910; 19 vol. in-8°.

*Boletín de la Real Academia de la Historia*, LVI, 4. — Madrid, Fortanet, 1910; in-8°.

*Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa*, num. 112-113. — Firenze, R. Bemporad e figlio, 1910; in-8°. [Dir.]

*Bulletin de correspondance hellénique*, XXXIV, 1-4. — Paris, Fontemoing, 1910; in-8°. [M. I. P.]

*Bulletin de géographie historique et descriptive*, 1909, 3. — Paris, Imprimerie nationale, 1910, in-8°. [M. I. P.]

**Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, 1910, n°s 7-9. — Saint-Pétersbourg, 1910; in-4°.

**Bulletin de littérature ecclésiastique*, avril-mai 1910. — Toulouse, Édouard Privat, 1910; in-8°.

**Byzantinische Zeitschrift*, XVIII, 3-4; XIX, 1-2. — Leipzig, B. G. Teubner, 1909; in-8°.

**Classifield List of Smithsonian Publications, available for distribution*, March 1909. — City of Washington, 1909; in-8°.

*L'Économiste moderne*, 12 avril 1910. — Paris, Bibliothèque des Études économiques et financières, 1910; in-8°. [Dir.]

**The Geographical Journal*, XXXV, 5-6. — London, 1910; in-8°.

**La Géographie*, 15 mai 1910. — Paris, Masson et Cie, 1910; gr. in-8°.

*L'Hexagramme*, n° 40. — Paris, 1910; in-8°. [Dir.]

**The Indian Antiquary*, May-June 1910. — Bombay, British India Press, 1910; in-4°.

*Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients.* — Strassburg, Karl J. Trübner, 1910; in-8°. [Éd.]

*Journal asiatique*, janvier-février 1910. — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°.

*Journal des Savants*, avril-mai 1910. — Paris, Imprimerie nationale, 1910; in-4°. [M. I. P.]

**Journal of the American Oriental Society*, XXX, 3. — New Haven, 1910; in-8°.

**The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, No. LXIV. — Bombay, 1910; in-8°.

**Journal of the Gypsy Lore Society*, III, 4. — Edinburg University Press, 1910; in-8°.

**Luzac's Oriental List and Book Review*, XXI, 1-4. — London, 1910; in-8°.

**Notulen van de algemene en directievergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, XLVII, 2-3. — Batavia, 1909; in-8°.

**Polybiblion*, avril-mai 1910. — Paris, 1910; in-8°.

**Revue africaine*, n° 276. — Alger, Adolphe Jourdan, 1910; in-8°.

**Revue critique*, 44e année, nos 16-23. — Paris, E. Leroux, 1910; in-8°.

*Revue d'ethnographie et de sociologie*, nos 1-4. — Paris, Ernest Leroux, 1910; gr. in-8°. [Éd.]

*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, mai-juin 1910. — Paris, Émile Nourry, 1910; in-8°. [Dir.]

**Revue du Monde musulman*, mars-avril 1910. — Paris, Ernest Leroux, 1910; in-8°.

*Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne*, avril 1910. — Paris, Ernest Leroux, 1910, in-8°.

**Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien*, 162, 4; 164, 1. — Register zu den Bänden 141 zu 150. — Wien, Alfred Hölder, 1909-1910; in-8°.

**Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1910, 1-23. — Berlin, 1910; gr. in-8°.

**Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, LII, 1. — Batavia, 1910; in-8°.

*T'oung pao*, XI, 1-2. — Leide, E. J. Brill, 1910; in-8°.

**Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Supplement of vol. XXXVII. — Tokyo, 1910; in-8°.

**Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, XXIV, 1. — Wien, Alfred Hölder, 1910; in-8°.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, LXIV, 1. — Leipzig, F. A. Brockhaus, 1910; in-8°.

*Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, XXXIII, 2-3. — *Mitteilungen und Nachrichten*, 1910, 2. — Leipzig, K. Bædeker. 1910: in-8°.

*Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, XXIV, 1-2. Strassburg, Karl J. Trübner, 1910: in-8°.

* *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XXX, 2. — Giessen, Alfred Töpelmann, 1910: in-8°.

# TABLE DES MATIÈRES

## CONTENUES DANS LE TOME XV, X$^{E}$ SÉRIE.

### MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.



### MÉLANGES.



### COMPTES RENDUS.

## CHRONIQUE ET NOTES BIBLIOGRAPHIQUES.

## SOCIÉTÉ ASIATIQUE.



---

*Le gérant :*

L. Finot.

# SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

## TABLEAU
## DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE
DU 16 JUIN 1910.

PRÉSIDENT.

M. É. Senart.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. Maspero.
Rubens Duval.

SECRÉTAIRE.

M. Chavannes.

SECRÉTAIRE ADJOINT.

M. J. Halévy.

TRÉSORIER.

M. le marquis Melchior de Vogüé.

BIBLIOTHÉCAIRE.

M. L. Bouvat.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Clermont-Ganneau.
Clément Huart.
de Charencey.

CENSEURS.

MM. Houdas.
Cordier.

RÉDACTEUR DU JOURNAL ASIATIQUE.

M. Finot.

COMMISSION DU JOURNAL ASIATIQUE.

MM. É. Senart, Maspero, Rubens Duval, Chavannes, Finot, *membres de droit;* — Houdas, Barth, Sylvain Lévi, J. Halévy, Thureau-Dangin, *membres élus.*

COMMISSION DE LA BIBLIOTHÈQUE.

MM. Cabaton, Rubens Duval, Finot, Macler, Schwab.

MEMBRES DU CONSEIL ÉLUS POUR TROIS ANS.

MM. Aymonier, A. Barth, Sylvain Lévi, Carra de Vaux, Foucher, Meillet, Gaudefroy-Demombynes, Mondon-Vidailhet, élus en 1910.

MM. Michel Bréal, Ph. Berger, Houdas, Cordier, Vissière, Thureau-Dangin, Revillout, Allotte de la Fuÿe, élus en 1909.

MM. Dussaud, Finot, Moïse Schwab, J. Vinson, Guimet, J.-B. Chabot, Decourdemanche, élus en 1908.

# II

## LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE

À LA DATE DU 16 JUIN 1910.

*Nota.* Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

M. Abdullah (Le R. P. Séraphin), mékhitariste de Venise, professeur à l'école Ozanam, rue Dussourd, 12, à Asnières (Seine).

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Allaoua ben Yahia, interprète judiciaire, en intérim près le Tribunal de première instance, à Mostaganem (département d'Oran).

Allotte de la Fuÿe, colonel du génie en retraite, rue d'Anjou, 2, à Versailles (Seine-et-Oise).

Alric (A.), consul général, villa Bellevue, à Villefranche-sur-Mer (Alpes-Maritimes).

Amar (Émile), rue de Seine, 91, à Paris (vi^e^).

Amélineau (E.), directeur à l'École pratique des hautes études (sciences religieuses), à Chateaudun (Eure-et-Loir).

Arakelian (Hambartzoum), membre de la Société impériale de géographie, rédacteur de *Mschak*, à Tiflis (Russie).

MM. Archambault (Marius), chargé de mission scientifique, à Houailou (Nouvelle-Calédonie).

Assier de Pompignan, lieutenant de vaisseau, rue de Rennes, 75, à Paris (vi^e^).

Aucourt (P.), professeur, à Hanoï (Tonkin).

* Aymonier (Étienne), résident supérieur honoraire, membre du Conseil supérieur des colonies, rue de Berlin, 10, à Paris (ix^e^).

* Bacot (Jacques), quai d'Orsay, 17, à Paris (vii^e^).

Baillet (Jules), agrégé des lettres, ancien membre de l'Institut d'archéologie orientale au Caire, rue d'Illiers, 35, à Orléans (Loiret).

Barré de Lancy, ministre plénipotentiaire, rue de Caumartin, 32, à Paris (ix^e^).

Barth (Auguste), membre de l'Institut, rue Garancière, 10, à Paris (vi^e^).

Barth (D^r^ Jakob), professeur extraordinaire de langues sémitiques à l'Université, Weissenburgerstrasse, 6, à Berlin (Prusse).

Barthélemy (Ad.), consul de France, professeur à l'École des langues orientales vivantes, directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, villa du Guilan, rue des Trois-Champtiers, à Chaville (Seine-et-Oise).

Basmadjian (K. J.), directeur de la revue ar-

ménienne *Banasêr*, rue Gazan, 9, à Paris (XIV^e).

MM. BASSET (René), doyen de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, rue Denfert-Rochereau, 20, villa Louise, à Alger.

BEAUVAIS (Jean-Joseph), consul de France, à Canton (Chine).

BEL (Alfred), directeur de la Médersa, à Tlemcen (département d'Oran).

BEN CHENEB (Mohammed), professeur à la Médersa, à Alger.

BÉNÉDITE (Georges), conservateur adjoint au Musée du Louvre, rue du Val-de-Grâce, 9, à Paris (V^e).

BENTOUHAMI (Touhami ben Larbi), interprète-judiciaire de première classe près la Cour criminelle et le Tribunal de première instance de Mostaganem (département d'Oran).

* BERCHEM (Max VAN), correspondant de l'Institut, château de Crans, près Genève (Suisse).

BERGER (Philippe), membre de l'Institut, sénateur, professeur au Collège de France, rue Le Verrier, 5, à Paris (VI^e).

M^lle BERTHET (Marie), rue Boileau, 75, à Paris (XVI^e).

M. * BESSIÈRES (René), élève diplômé de l'École du Louvre, rue du Faubourg-Poissonnière, 155, à Paris (IX^e).

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan (Italie).

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht (Hollande).

Bibliothèque Doucet, rue Spontini, 19, à Paris (xvi^e^).

Bibliothèque ducale, à Gotha (Allemagne).

Bibliothèque impériale et royale de Vienne, Josefsplatz, 1, à Vienne (Autriche).

Bibliothèque universitaire, à Alger.

MM. Bittar (Michel), répétiteur d'arabe à l'École des langues orientales vivantes, avenue Bosquet, 68, à Paris (vii^e^).

Blanchet (C.), enseigne de vaisseau à bord du *Carnot*, à Cherbourg (Manche).

Bloch (Jules), agrégé de l'Université, boulevard de Vaugirard, 57, à Paris (xv^e^).

Blonay (Godefroy de), château de Grandson (Vaud) [Suisse].

*Boissier (Alfred), Le Rivage, à Chambésy, près Genève (Suisse).

Bonaparte (le prince Roland), avenue d'Iéna, 10, à Paris (xvi^e^).

Bonifacy (A.), chef de bataillon d'infanterie coloniale, à Hanoï (Tonkin).

Boulard (Louis), professeur agrégé à la Faculté de Droit, rue de Turenne, 26, à Lille (Nord).

Bourdais (l'abbé), rue de Bellechasse, 44, à Paris (vii^e^).

*Bourquin (D^r^ A.), à Denver (Colorado) [États-Unis].

MM. Bouvat (Lucien), rue de Seine, 63, à Paris (vie).

Boyer (A.-M.), rue des Saints-Pères, 56, à Paris (viie).

Boyer (Paul), administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris (viie).

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur honoraire au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 87, à Paris (ve).

Brönnle (Dr P.), 73, Burdett Avenue, Westcliff on Sea (Angleterre).

Budge (E. A. Wallis), Litt. D. F. S. A., au British Museum, à Londres.

*Burgess (James), C. I. E., LL. D., Seton Place, 22, à Édimbourg (Écosse).

Mme Butenschœn (A.), Vettakollen, par Christiania (Norvège).

MM. Cabaton (Antoine), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue François-Bonvin, 21, à Paris (xve).

Cadière (le R. P.), missionnaire, à Quang-Tri (Annam).

Casanova (Paul), professeur au Collège de France, rue de Rennes, 63, à Paris (vie).

Castries (le comte Henry de), rue du Bac, 101, à Paris (viie).

*Chabot (Mgr Alphonse), curé de Pithiviers (Loiret).

MM. *Chabot (l'abbé J.-B.), rue Claude-Bernard, 47, à Paris (v$^{e}$).

Charencey (le comte de), président de la Société philologique, rue de l'Université, 72, à Paris (vii$^{e}$).

Chauvin (Victor), professeur d'arabe à l'Université de Liège (Belgique).

* Chavannes (Emmanuel-Édouard), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue des Écoles, 1, à Fontenay-aux-Roses (Seine).

Chwolson (D$^{r}$ D. A.), professeur d'hébreu à l'Université de Saint-Pétersbourg.

* Cillière (Alphonse), consul général de France, à Constantinople.

Clermont-Ganneau (Ch.), membre de l'Institut, ministre plénipotentiaire honoraire, professeur au Collège de France, avenue de l'Alma, 1, à Paris (xvi$^{e}$).

Coedès (Georges), boulevard de Courcelles, 83, à Paris (viii$^{e}$).

Colin (D$^{r}$ Gabriel), professeur d'arabe à la Faculté des lettres, avenue des Consulats, 36, à Alger.

Colinet (Philippe), professeur à l'Université, boulevard de Jodoigne, 45, à Louvain (Belgique).

Collège français de Zi-Ka-Weï, par Shanghaï (Chine).

M. Combe (Étienne), avenue du Simplon, 3, à Lausanne (Suisse).

MM. *Conti Rossini (Carlo), dott. comm., via Palestro, 78, à Rome (Italie).

*Cordier (Henri), membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 54, à Paris (xvi^e).

Cordier (D^r Palmyr), médecin-major de 1^re classe de l'armée coloniale, rue des Granges, 37, à Besançon (Doubs).

Coulber, commandant en retraite, rue de l'Académie, à Bruges (Belgique).

Cour (Auguste), professeur à la Médersa, à Tlemcen (département d'Oran).

Courant (Maurice), secrétaire-interprète au Ministère des affaires étrangères, professeur près la Chambre de commerce de Lyon, maître de conférences à l'Université de Lyon, chemin du Chancelier, 3, à Écully (Rhône).

*Croizier (le marquis de), à Bayonne (Basses-Pyrénées).

Cuinet (Marcel), vice-consul, interprète de l'Ambassade de France, à Constantinople.

*Danon (Abraham), directeur du Séminaire israélite, à Constantinople.

*Darricarrère (Théodore-Henri), numismate, à Beyrouth (Syrie).

*Davies (T. Witton), B. A., Ph. D., professeur de langues sémitiques, University College, à Bangor (North Wales).

MM. DECOURDEMANCHE (Jean-Adolphe), rue Condorcet, 53, à Paris (IXe).

DELAPORTE (Louis), docteur ès lettres, licencié ès sciences, rue de Paris, 211, à Clamart (Seine).

* DELPHIN (G.), membre de la Délégation financière, à Alger.

DENY (Jean), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue Saint-Guillaume, 29, à Paris (VIIe).

* DES MICHELS (Abel), boulevard Riondet, 14, à Hyères (Var).

DESPARMET (J.), professeur d'arabe au Lycée, à Alger.

DESTAING (Edmond), directeur de la Médersa, à Alger.

DUKAS (Jules), rue de la Paix, 10, à Saint-Cloud (Seine-et-Oise).

DUMON (Raoul), élève diplômé de l'École du Louvre, rue de la Chaise, 10, à Paris (VIIe).

* DURIGHELLO (J.-A.), rue de Courcelles, 179, à Paris (XVIIe).

DUROISELLE (C.), Honorary Keeper of the Manuscripts, Bernard Free Library, à Rangoon (Birmanie).

* DUSSAUD (René), conservateur adjoint au Musée du Louvre, professeur à l'École du Louvre et à l'École d'anthropologie, avenue de Malakoff, 133, à Paris (XVIe).

DUVAL (Rubens), professeur honoraire au Col-

lège de France, à Morsang-sur-Seine par Corbeil (Seine et Oise).

MM. *Fargues (F.), rue de Paris, 81, à Montmorency (Seine-et-Oise).

Farjenel (F.), professeur au Collège libre des sciences sociales, quai d'Orléans, 14, à Paris (IVe).

Faure-Biguet (Général), avenue Victor-Hugo, 128, à Valence (Drôme).

*Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Ferrand (Gabriel), consul de France, boulevard Saint Germain, 140, à Paris (VIe).

Ferrieu (Th.), commissaire de la marine, à l'abbaye de Moissac (Tarn-et-Garonne).

Fevret (André), sous-bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, rue Franklin, 2, à Asnières (Seine).

*Finot (Louis), ancien directeur de l'École française d'Extrême-Orient, chargé de cours au Collège de France, directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, rue Poussin, 11, à Paris (XVIe).

Fischer (Dr August), professeur à l'Université, Mozartstrasse, 4, à Leipzig (Saxe).

Fossey (Ch.), professeur au Collège de France, boulevard Raspail, 236, à Paris (XIVe).

Foucher (A.), ancien directeur de l'École française d'Extrême-Orient, chargé de cours à

la Sorbonne, rue de Staël, 16, à Paris (xv^e).

MM. Gaudefroy-Demombynes (M.), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue Bara, 9, à Paris (vi^e).

Gauthier (Léon), chargé du cours de philosophie musulmane à la Faculté des Lettres, rue Naudot, 4, à Mustapha (Alger).

Gauthiot (Robert), directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, rue Mouton-Duvernet, 14, à Paris (xiv^e).

* Gautier (Lucien), professeur de théologie, à Cologny, près Genève (Suisse).

Genouillac (l'abbé de), rue du Cherche-Midi, 118, à Paris (vi^e).

Geuthner (Paul), libraire, rue Mazarine, 68, à Paris (vi^e).

Goloubew (Victor de), avenue du Bois-de-Boulogne, 26, à Paris (xvi^e).

* Gompel (Robert), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, quai Voltaire, 3, à Paris (vii^e).

Graffin (M^gr), président de la Société esclavagiste de France, rue d'Assas, 47, à Paris (vi^e).

Greenup (Rev. A. W.), The Principal's Lodge, Saint John's Hall, Highbury, N., à Londres.

Grenard (F.), consul de France, à Odessa (Russie).

MM. Grimault (Paul), cour Saint-Laud, 14 *bis*, à Angers (Maine-et-Loire).

Griveau (Robert), archiviste-paléographe, avenue de l'Observatoire, 1, à Paris (vi^e^).

Guérinot (A.), docteur ès lettres, rue de Boulainvilliers, 19, à Paris (xvi^e^).

Guesde (Pierre), administrateur des services civils de l'Indochine, avenue Élysée-Reclus, 15, à Paris (vii^e^).

* Guieysse (Paul), ancien ministre des colonies, ingénieur hydrographe de la marine, rue Dante, 2, à Paris (v^e^).

* Guigues (le D^r^ P.), professeur à la Faculté française de Médecine, à Beyrouth (Syrie).

* Guimet (Emile), directeur du Musée Guimet, place d'Iéna, 1, à Paris (xvi^e^).

* Günzburg (le baron David de), 1^re^ ligne, n° 4, à Saint-Pétersbourg.

Guy (Arthur), à l'Agence diplomatique de France, au Caire.

Hackin (Joseph), attaché au Musée Guimet, rue Debrousse, 2, à Paris (xvi^e^).

* Halévy (Joseph), directeur à l'École pratique des hautes études, rue Champollion, 9, à Paris (v^e^).

Halphen (Jules), avenue Victor-Hugo, 73, à Paris (xvi^e^).

Hamel (G.), ingénieur, à Astillero, provinoe de Santander (Espagne).

MM. Hamet (Ismaël), officier interprète principal à l'état-major de l'armée, rue Jullien, 80, à Vanves (Seine).

Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque impériale publique, Pouchkarskaya, 47, à Saint-Pétersbourg.

Hebbelynck (Mgr Adolphe), recteur de l'Université, à Louvain (Belgique).

* Hériot-Bunoust (Louis), villa Bénéfiat, à Cannes (Alpes-Maritimes).

Hérold (Ferdinand), licencié ès lettres, ancien élève de l'École des chartes, rue Greuze, 20, à Paris (xvie).

* Hilgenfeld (Dr Heinrich), professeur à l'Université, Fürstengraben, 7, à Iéna (Saxe-Weimar).

Houdas (O.), professeur à l'École des langues orientales vivantes et à l'École libre des sciences politiques, avenue de Versailles, 11, à Paris (xvie).

Huart (Clément), premier secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur à l'École des langues orientales vivantes, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, rue de Villersexel, 2, à Paris (viie).

Huber (Édouard), professeur à l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï (Tonkin).

Hubert (Henry), conservateur du Musée de Saint-Germain, directeur adjoint à l'École

pratique des hautes études, rue Saint-Jacques, 31, à Paris (v^e^).

MM. *Huguet (le D^r^), professeur adjoint à l'École d'anthropologie, rue Viollet, 11, à Paris (xv^e^).

*Hyde (James H.), rue Adolphe-Yvon, 18, à Paris (xvi^e^).

Hyvernat (l'abbé Henry), professeur à l'Université catholique d'Amérique, 3405, Twelfth Street (Brookland), à Washington.

Jeannier (A.), vice-consul de France, à Mascate (Arabie).

*Kemal Ali, secrétaire d'ambassade, à Benha (Égypte).

Kokowzoff (Paul de), professeur d'hébreu à l'Université impériale, 3, Rota Ismaïlowski, à Saint-Pétersbourg (Russie).

Kouri, consul de France, à Diarbékir (Turquie d'Asie).

*Labourt (l'abbé Jérôme), docteur ès lettres, rue Notre-Dame-des-Champs, 22, à Paris (vi^e^).

Lacôte (Félix), chargé de cours à l'Université, cours Morand, 20, à Lyon (Rhône).

Lafuma-Giraud (Emile), à Voiron (Isère).

Lajonquière (Lunet de), chef de bataillon d'infanterie coloniale, rue du Commandant-Arnould, 65, à Bordeaux (Gironde).

MM. LAMBERT (Mayer), directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, avenue Trudaine, 27, à Paris (IXe).

LAMMENS (R. P. Henry), professeur à l'Université Saint-Joseph, à Beyrouth (Syrie).

* LANDBERG (Carlo, comte DE), docteur ès lettres, chambellan de S. M. le Roi de Suède, rue du Congrès, 6, à Nice (Alpes-Maritimes).

LANG (Emmanuel), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue Danton, 3, à Paris (VIe).

LA VALLÉE POUSSIN (Louis DE), professeur à l'Université de Gand, avenue Molière, 150, Forest, à Bruxelles (Belgique).

LE CHATELIER (A.), professeur au Collège de France, avenue Victor-Hugo, 61, à Paris (XVIe).

LECOMTE (Georges), vice-consul de France, à Amoy (Chine).

LEDOULX (Alphonse), deuxième interprète de l'ambassade de France, à Constantinople.

LEFEBVRE DES NOËTTES (le commandant), quai de Bourbon, 19, à Paris (IVe).

LEFÈVRE-PONTALIS (Pierre), secrétaire d'ambassade, rue de Montalivet, 3, à Paris (VIIIe).

* LERICHE (Louis), vice-consul de France, à Rabat (Maroc).

LEROUX (Ernest), éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris (VIe).

MM. *Le Strange (Guy), Athenaeum Club, Pall Mall, à Londres (Angleterre).

Levi (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy-de-la-Brosse, 9, à Paris (ve).

Lévy (Isidore), directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, rue Focillon, 4, à Paris (xive).

Liber (Maurice), professeur à l'École rabbinique, rue Lamartine, 20, à Paris (ixe).

*Loisy (Alfred), professeur au Collège de France, à Ceffonds, par Montier-en-Der (Haute-Marne).

Lorgeou (Édouard), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Notre-Dame-des-Champs, 76, à Paris (vie).

Macler (Frédéric), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue Cunin-Gridaine, 3, à Paris (iiie).

Madrolle (C.), avenue du Roule, 95, à Neuilly-sur-Seine (Seine).

Maitre (Cl.-E.), directeur de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï (Tonkin).

* Makhanoff (Michel), professeur au Séminaire religieux, à Kazan (Russie).

Marçais (Georges), professeur à la Médersa, à Constantine (Algérie).

Marçais (William), inspecteur général de l'enseignement indigène, à Alger.

MM. Marchand (G.), vice-consul de France, à Larache (Maroc).

*Margoliouth (David Samuel), professeur d'arabe à l'Université, New-College, à Oxford (Angleterre).

Mme Markovitch (Marylie), boulevard Émile-Augier, 20, à Paris (xvie).

MM. *Maspero (Gaston), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur général des Musées d'Égypte, avenue de l'Observatoire, 24, à Paris (xive).

Massignon (Louis), membre de l'Institut d'archéologie orientale, rue de l'Université, 91, à Paris (viie).

Mauss (Marcel), directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, rue de Cluny, 3, à Paris (ve).

*Meillet (A.), professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 24, à Paris (vie).

Mohammed ben Braham, interprète judiciaire, à Kairouan (Tunisie).

Mondon-Vidailhet (C.), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Villiers, 20, à Paris (xviie).

Moret (Alexandre), directeur adjoint à l'École pratique des hautes études, cité Falguière, 3, à Paris (xve).

Mžik (Dr Hans von), bibliothécaire adjoint à la Bibliothèque impériale, Leopold Müllergasse, 1, à Vienne (Autriche).

MM. Nahlil, officier interprète, à Oudjda (Maroc).

*Nal (l'abbé F.), docteur ès sciences mathématiques, professeur d'analyse à l'Institut catholique, rue de Vaugirard, 74, à Paris (vie).

New York public Library, à New York.

MM. Nicolas (A.-L.-M.), consul de France, à Tauris (Perse).

Nordemann (Edmond), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue Cacheux, 19, à Paris (xiiie).

Ollone (le vicomte d'), chef de bataillon d'infanterie, rue Hamelin, 46, à Paris (xvie).

Oltramare (Paul), professeur à l'Université, La Pelouse, avenue des Bosquets, Servette, à Genève (Suisse).

*Ostrorog (le comte Léon), conseiller légiste au Ministère de la Justice, à Constantinople.

*Ottavi (Paul), consul de France, à Zanzibar.

Parisot (Jean), à Plombières-les-Bains (Vosges).

*Pelliot (Paul), professeur de chinois à l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï, boulevard Edgar-Quinet, 52, à Paris.

Peltier (Frédéric), professeur à la Faculté de Droit, rue Michelet, 121, à Alger.

Pereira (Estèves), major du génie, rua das Damas, 4, à Lisbonne.

Périer (l'abbé Jean), professeur de langues sé-

mitiques à l'Institut catholique, rue de Fleurus, 31, à Paris (VI[e]).

MM. Petithuguenin (Paul), premier interprète de la légation de France, à Bangkok (Siam).

Pfungst (D[r] Arthur), Gærtnerweg, 2, à Francfort-sur-le-Mein (Prusse).

* Pijnappel (D[r] J.), professeur honoraire à l'Université, à Middelbourg (Hollande).

* Pinart (Alphonse), à Paris.

Pognon (Henri), consul général, à Chambéry (Savoie).

Pontus (Raoul), capitaine d'artillerie, adjoint d'état-major, avenue d'Auderghem, 36, à Bruxelles.

Popescu-Ciocanel (Gheorghe), Strada Occidentislui, 38, à Bucarest (Roumanie).

Popper (William), University of California, à Berkeley (États-Unis).

Prætorius (D[r] Frantz), professeur à l'Université, Hedwigstrasse, 40, à Breslau (Allemagne).

* Prym (D[r] E.), professeur à l'Université, Coblenzerstrasse, 39, à Bonn (Prusse).

Rapson (E. J.), professeur de sanscrit à l'Université, 8, Mortimer Road, à Cambridge (Angleterre).

* Ravaisse (Paul), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, rue Antoine-Roucher, 6, à Paris (XVI[e]).

MM. *Reby (Joseph), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, place de la Sorbonne, 6, à Paris (v$^{e}$).

Regnaud (Paul), professeur honoraire à la Faculté des lettres de Lyon, à Mantoche (Haute-Saône).

*Regnier (Adolphe), sous-bibliothécaire de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris (vi$^{e}$).

René-Leclerc (Ch.), délégué du Comité du Maroc, à Tanger.

Rettel (Stanislas de), premier interprète du consulat général de France, à Alexandrie (Égypte).

Reuter (D$^{r}$ J. N.), docent de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors, Boulevardsgaten, à Helsingfors (Finlande).

*Revillout (E.), conservateur honoraire au Musée du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris (vii$^{e}$).

*Rimbaud, rue de l'Ermitage, 16, à Versailles (Seine-et-Oise).

Ristelhueber (René), consul suppléant de France, à Beyrouth (Syrie).

Rœské (J.), rue d'Alésia, 118, à Paris (xiv$^{e}$).

Ronflard (Arsène), vice-consul de France, à Alep (Syrie).

*Rouse (W. H. D.), Headmaster of Perse School, à Cambridge (Angleterre).

MM. Rouvier (le Dr Jules), professeur à la Faculté de Médecine, rue de Pierre, à Alger.

Saroukhan (Arakel), directeur de la Société de l'industrie du naphte et du commerce A. J. Mantacheff et Cie, à Tiflis (Russie).

* Saussure (L. de), Creux de Genthod, près Genève (Suisse).

Scheil (V.), membre de l'Institut, directeur à l'École pratique des hautes études, rue Bonaparte, 30, à Paris (vie).

Schmidt (Valdemar), professeur à l'Université, Musées royaux, Frederiksholm Canal, 12, à Copenhague.

Schwab (Moïse), conservateur honoraire à la Bibliothèque nationale, rue Bleue, 6, à Paris (ixe).

Senart (Émile), membre de l'Institut, rue François Ier, 18, à Paris (viiie).

* Simonsen (David), grand rabbin, Skindergade, 28, à Copenhague.

Si saïd boulifa, chargé de cours à la Faculté des lettres d'Alger, professeur à l'École normale primaire, à La Bouzaréa, près Alger.

Soulié (Georges), vice-consul de France, boulevard Pereire, 188, à Paris (xviie).

Spiro (Jean), professeur à l'Université, à Cour, près Lausanne (Suisse).

Stein (M. Aurel) Ph. D., D. Litt., D. Sc.,

Indian archaeological department, Merton College, Oxford (Angleterre).

MM. Thatcher (Rev. G. W.), Camden College, à Sydney, New South Wales (Australie).

Theillet, à la Légation de France, à Téhéran (Perse).

Thomas (F. W.), India Office Library, Whitehall, à Londres, S. W.

Thureau-Dangin (F.), conservateur adjoint des antiquités orientales au Musée du Louvre, rue Barbet-de-Jouy, 26, à Paris (VIIe).

Toussaint (Gustave-Charles), procureur de la République, à Tananarive (Madagascar).

Van Loo (Rodolphe), boulevard Émile Bockstael, 600, à Laeken-Bruxelles (Belgique).

Vaux (le baron Carra de), professeur d'arabe à l'Institut catholique, rue de la Trémoille, 6, à Paris (VIIIe).

Vernes (Maurice), directeur à l'École pratique des hautes études, rue Notre-Dame-des-Champs, 105, à Paris (VIe).

Vinson (Julien), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de l'Université, 58, à Paris (VIIe).

Vissière (Arnold), consul de France, secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue du Ranelagh, 44, à Paris (XVIe).

MM. VOGÜÉ (le marquis Melchior DE), membre de l'Institut, rue Fabert, 2, à Paris (VII^e).

*WEILL (Raymond), capitaine du génie, rue du Cardinal-Lemoine, 79, à Paris (V^e).

WIET (Gaston), membre de l'Institut d'archéologie orientale, avenue du Maine, 218, à Paris.

WILHELM (D^r Eugen), professeur à l'Université, Lœbdergraben, 25, à Iéna (Saxe-Weimar).

YANNI (G.), à Tripoli de Syrie.

ZAYÂT (Habib), boîte postale, n° 435, à Alexandrie (Égypte).

## III

## LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS.

MM. Aston (W. G.), D. Litt., Bluff, Beer (East Devon) [Angleterre].

Chamberlain (Basil Hall), professeur à l'Université, à Tokio.

Codera (Francisco), membre de l'Académie royale d'histoire, professeur honoraire à l'Université centrale, San Vicente alta, 56, 3°, der., à Madrid.

Delitzsch (Dr Friedrich), correspondant de l'Institut, professeur à l'Université de Berlin, Kurfürstendamm, 135, à Halensee, près Berlin (Prusse).

Erman (Dr Adolf), professeur à l'Université, Friedrichstrasse, 10/11, Streglitz, à Berlin.

Goldziher (Dr Ignaz), professeur à l'Université, Holló-utcza, 4, à Budapest.

Golenischef (W. S.), conservateur au Musée de l'Ermitage, à Saint-Pétersbourg.

Grierson (George A.), C. I. E., Rathfarnham, Camberley (Surrey) [Angleterre].

Griffith (F. Ll.), professeur à l'Université, Norham Gardens, 11, à Oxford.

Groot (Dr J. J. M. de), correspondant de l'Institut, professeur à l'Université, à Leide (Hollande).

MM. Guidi (Ignazio), correspondant de l'Institut, professeur à l'Université, Botteghe oscure, 24, à Rome.

Hirth (Dr Friedrich), professeur à la Columbia University, 501, West 113th, à New York (États-Unis).

Hœrnle (Dr A. F. Rudolf), Northwood Road, 8, à Oxford (Angleterre).

Hultzsch (Dr E.), professeur à l'Université, Reilstrasse, 76, à Halle (Prusse).

Kern (Hendrik), professeur à l'Université, à Leide (Hollande).

Lanman (Charles Rockwell), correspondant de l'Institut, professeur à l'Université Harvard, Farrar Street, 9, à Cambridge [Massachusetts] (États-Unis).

Müller (F. W. K.), membre de l'Académie royale des sciences, directeur du Musée d'ethnographie, à Berlin (Prusse).

Naville (Edouard), correspondant de l'Institut, professeur à l'Université, à Malaguy, près Genève (Suisse).

Nöldeke (Dr Theodor), correspondant de l'Institut, professeur honoraire à l'Université, Kalbgasse, 16, à Strasbourg (Alsace).

Oldenberg (Hermann), professeur à l'Université, Nikolausbergerweg, 27-29, à Gœttingen (Allemagne).

Oldenburg (Serge d'), membre de l'Académie impériale des Sciences, à Saint-Pétersbourg.

MM. Pinches (Theophilus Goldrige), conservateur au British Museum, Bloomfield Road, 38, Maida Hill, à Londres.

Radloff (Dr W.), correspondant de l'Institut, conseiller d'État, membre de l'Académie impériale des Sciences, à Saint-Pétersbourg.

Reinisch (Dr S. L.), professeur à l'Université, Feldgasse, 3, à Vienne.

Rhys Davids (T. W.), professeur à l'Université de Londres, Harboro Grange, Ashton on Mersey (Angleterre).

Sachau (Dr Ed.), directeur du Séminaire des Langues orientales, Wormser Strasse, 12, à Berlin.

Schiaparelli (Ernesto), directeur du R. Museo di antichità, à Turin (Italie).

Snouck-Hurgronje (Christian), conseiller du Gouvernement colonial néerlandais, professeur à l'Université, Witte Singel, 84 *a*, à Leide (Hollande).

Wellhausen (Dr J.), professeur à l'Université, Weberstrasse, 18*a*, à Gœttingen (Prusse).

Wiedemann (Dr Alfred), professeur à l'Université, Königstrasse, 32, à Bonn (Prusse).

## IV

## LISTE DES SOCIÉTÉS SAVANTES ET DES REVUES

AVEC LESQUELLES

LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE ÉCHANGE SES PUBLICATIONS.

ACADEMIA (REAL) DE LA HISTORIA, calle del León, 21, à Madrid (Espagne).

ACADÉMIE FINNOISE DES SCIENCES, à Helsingfors (Finlande).

ACADÉMIE IMPÉRIALE DES SCIENCES DE SAINT-PÉTERSBOURG.

ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES DE LISBONNE.

ACCADEMIA (REALE) DEI LINCEI, Alla Lungara, 10, Palazzo dei Lincei, à Rome.

AMERICAN JOURNAL OF ARCHÆOLOGY. Directeur : M. le Professeur Harold N. Fowler, Western Reserve University, Cleveland, Ohio, U. S. A.

AMERICAN ORIENTAL SOCIETY, à New-Haven, U. S. A.

ANTHROPOLOGICAL SOCIETY, Town Hall, à Bombay (Inde).

ANTHROPOS, revue internationale d'ethnologie et de linguistique. Directeur : le P. W. Schmidt, S. V. D., à Saint-Gabriel, Mödling, près Vienne (Autriche).

ARCHÆOLOGICAL INSTITUTE OF AMERICA, 38, Quincy Street, Cambridge [Massachusetts], U. S. A.

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT, Verlag von B. G. Teubner, à Leipzig (Saxe).

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL, Park Street, 57, à Calcutta (Inde Britannique).

AZGAGRAKAN HANDESS, revue trimestrielle ethnographique, illustrée, publiée par la Société ethnographique arménienne, à Tiflis (Russie).

BESSARIONE. Directeur : Mgr Niccoló Marini, piazza S. Pantaleo, 3, à Rome.

BOMBAY BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, Town Hall, à Bombay (Inde Britannique).

BYZANTINISCHE ZEITSCHRIFT. Directeur : M. Paul Marc, Verlag von B. G. Teubner, à Leipzig (Saxe).

CHINA BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, Museum Road, 5, à Shanghaï (Chine).

COLUMBIA UNIVERSITY, Department of Indo-Iranian languages, à New-York (États-Unis). [M. le professeur A. V. Williams Jackson, directeur.]

COMITÉ DE L'AFRIQUE FRANÇAISE, rue Cassette, 21, à Paris (VIe).

COMITÉ DE L'ASIE FRANÇAISE, rue Cassette, 21, à Paris (VIe).

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT, Wilhelmstrasse, 36/37, à Halle (Prusse).

DEUTSCHER VEREIN ZUR ERFORSCHUNG PALÆSTINAS (Bibliothek), Grimmaischestrasse, 32, à Leipzig (Saxe).

DIRECTOR GENERAL (THE) OF ARCHÆOLOGY IN INDIA, Simla (Inde Britannique).

EAST INDIA ASSOCIATION, Westminster Chambers, 3, Victoria Street, à Londres, S. W.

École française d'Extrême-Orient, à Hanoï (Indochine).

Gypsy Lore Society, Hope Place, 6, à Liverpool (Angleterre).

Harper's University, à Chicago, U. S. A.

Indian Antiquary. Directeur : Sir Richard Carnac Temple, à Bombay (Inde Britannique).

Institut catholique de Toulouse (Haute-Garonne).

Institut égyptien, au Caire.

Institut français d'archéologie orientale, au Caire.

Japan Society, Hannover Square, 20, à Londres.

John Hopkin's University, à Baltimore, U. S. A.

John Rylands Library, à Manchester (Angleterre).

Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, à Vienne (Autriche).

Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Postdamer Strasse, 120, à Berlin, W.

Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Koloniale Bibliotheek, van Galestraat, 14, à La Haye (Hollande).

Korea Branch of the Royal Asiatic Society, à Séoul (Corée).

Literary Society, Pantheon's Road, à Madras (Inde Britannique).

Luzac's Oriental List and Book Review, 46, Great Russell Street, W. C., à Londres (Angleterre).

Mission scientifique du Maroc, à Tanger.

Moktabas (Al-), revue littéraire, scientifique et so-

ciologique. Directeur : M. Mohammed Kurd-Ali, à Damas (Syrie).

Monde Oriental (Le), Akadem. Bokhandeln, à Upsal (Suède).

Musée Guimet, place d'Iéna, 1, à Paris (xvie).

Palestine Exploration Fund, Conduit Street, 38, à Londres, W.

Revue archéologique. Directeurs : MM. G. Perrot et S. Reinach. Éditeur : M. E. Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris (vie).

Revue biblique internationale, au Couvent de Saint-Étienne, à Jérusalem (Syrie).

Revue critique. Directeur : M. A. Chuquet. Éditeur : M. E. Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris (vie).

Revue de l'Histoire des religions. Directeurs : MM. René Dussaud et Paul Alphandéry. Éditeur : M. E. Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris (vie).

Revue de l'Orient chrétien. Éditeurs : MM. A. Picard et fils, rue Bonaparte, 82, à Paris (vie).

Revue du monde musulman, publiée par la Mission scientifique du Maroc. Directeur : M. A. Le Chatelier. Éditeur : M. E. Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris (vie).

Revue indochinoise, à Hanoï (Indochine).

Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Albemarle Street, 22, à Londres, W.

Royal Asiatic Society of Japan, à Tokyo.

Royal Geographical Society, Savile Row, 1, Burlington Gardens, à Londres.

Scuola Orientale, nella R. Università di Roma, à Rome.

Seminar für orientalische Sprachen, Dorotheenstrasse, 6, à Berlin.

Siam Society, à Bangkok.

Smithsonian Institution, à New York (États-Unis).

Società Asiatica Italiana, piazza San Marco, 2, à Florence (Italie).

Société bibliographique, rue de Saint-Simon, 5, à Paris (VII^e^).

Société de géographie de Genève.

Société de géographie de Paris, boulevard Saint-Germain, 184 (VI^e^).

Société de linguistique, à la Sorbonne, à Paris (V^e^).

Société des arts et des sciences de Batavia (Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen), à Batavia (Indes Néerlandaises).

Société des Bollandistes, boulevard Militaire, à Bruxelles.

Société des Études juives, rue Saint-Georges, 17, à Paris (IX^e^).

Société finno-ougrienne (Suomalais-ugrilainen Seura), à Helsingfors (Finlande).

Société historique algérienne, boulevard Bon-Accueil, 15, à Alger.

Société philologique, rue de Vaugirard, 74, à Paris (VI^e^).

Straits Branch of the Royal Asiatic Society, à Singapore (Straits Settlements).

Université égyptienne, au Caire.

Université royale, à Upsal (Suède).

Université Saint-Joseph, à Beyrouth (Syrie).

Vajirañana National Library, à Bangkok (Siam).

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Éditeur : Alfred Hölder, à Vienne (Autriche).

Zeitschrift für Assyriologie. Directeur : M. le Professeur Bezold, à Heidelberg (Allemagne).

# V

## LISTE DES BIBLIOTHÈQUES

### ET AUTRES ÉTABLISSEMENTS

### RECEVANT LE JOURNAL ASIATIQUE

### PAR L'INTERMÉDIAIRE DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE.

Bibliothèque de l'Arsenal, rue de Sully, 1, à Paris (IVe).

Bibliothèque de la Faculté de médecine, à Montpellier (Hérault).

Bibliothèque de l'Université, rue de la Sorbonne, 17, à Paris (Ve).

Bibliothèque de l'Université de Bordeaux (Gironde).

Bibliothèque de l'Université de Lyon (Rhône).

Bibliothèque du Collège de France, place Berthelot, à Paris (Ve).

Bibliothèque du Ministère de la guerre, boulevard Saint-Germain, 231, à Paris (VIIe).

Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, rue de Buffon, 2, à Paris (Ve).

Bibliothèque Mazarine, quai de Conti, 23, à Paris (VIe).

Bibliothèque nationale, rue de Richelieu, 58, à Paris (IIe).

Bibliothèque nationale d'Alger, rue de l'État-Major.

Bibliothèque Sainte-Geneviève, place du Panthéon, à Paris (Ve).

Bibliothèques publiques d'Aix-en-Provence (Bouches-

du-Rhône), — d'Ajaccio (Corse), — d'Amiens (Somme), — d'Angers (Maine-et-Loire), — d'Annecy (Haute-Savoie), — d'Arras (Pas-de-Calais), — d'Aurillac (Cantal), — d'Avignon (Vaucluse), — d'Avranches (Manche), — de Beauvais (Oise), — de Besançon (Doubs), — de Bordeaux (Gironde), — de Bourges (Cher), — de Caen (Calvados), — de Carcassonne (Aude), — de Carpentras (Vaucluse), — de Chambéry (Savoie), — de Chartres (Eure-et-Loir), — de Clermont-Ferrand (Puy-de-Dôme), — de Constantine (Algérie), — de Dijon (Côte-d'Or), — de Douai (Nord), — de Grenoble (Isère), — du Havre (Seine-Inférieure), — de l'Île de la Réunion, — de Laon (Aisne), — de Lille (Nord), — de Marseille (Bouches-du-Rhône), — de Metz (Lorraine), — de Montauban (Tarn-et-Garonne), — de Montpellier (Hérault), — de Moulins (Allier), — de Nancy (Meurthe-et-Moselle), — de Nantes (Loire-Inférieure), — de Narbonne (Aude), — de Nice (Alpes-Maritimes), — d'Orléans (Loiret), — de Pau (Basses-Pyrénées), — de Périgueux (Dordogne), — de Poitiers (Vienne), — de Reims (Marne), — de Rennes (Ille-et-Vilaine), — de Rouen (Seine-Inférieure), — de Saint-Malo (Ille-et-Vilaine), — de Strasbourg (Alsace), — de Toulouse (Haute-Garonne), — de Tours (Indre-et-Loire), — de Troyes (Aube), — de Valenciennes (Nord), — de Versailles (Seine-et-Oise).

École française d'Athènes.

École normale supérieure, rue d'Ulm, 45, à Paris (v^e^).

École spéciale des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris (vii^e^).

Faculté de droit de l'Université de Paris, place du Panthéon (v^e^).

Library of the Legislature, à Québec (Canada).

Ministère de l'instruction publique et des beaux-arts, rue de Grenelle, 110, à Paris (vii^e^) [*6 ex.*].

# VI

## LISTE DES PÉRIODIQUES ET COLLECTIONS

### REÇUS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

(L'astérisque indique ceux qui sont reçus par voie d'échange.)

* Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie (Philosophisch-historische Classe). — Berlin.

Académie des inscriptions et des belles-lettres. Comptes rendus des séances. — Paris.

* Actes de la Société philologique. — Paris.

* Afrique (L') française. — Paris.

* American (The) Journal of Archæology, and of the History of Fine Arts. — Cambridge, Mass., U. S. A.

* American (The) Journal of Philology, edited by Basil Gildersleeve. — Baltimore.

* American Journal of Semitic Languages and Literatures. — Chicago.

* Analecta Bollandiana. — Bruxelles.

* Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ. — Helsingfors.

* Annales du Musée Guimet (Annales. — Bibliothèque d'études. — Bibliothèque de vulgarisation). — Paris.

* Année (L') linguistique, publiée sous les auspices de la Société philologique (Organe de l'Œuvre de saint Jérôme). — Paris.

Annual Report of the Forest Department of the Madras Presidency. — Madras.

* Annual Report of the Smithsonian Institution. — Washington.

* Anthropos, revue internationale d'ethnologie et de linguistique. — Vienne.

* Archæological Survey of India. Annual Report. — Calcutta.

* Archiv für Religionswissenschaft. — Leipzig.

* Archives marocaines, publication de la Mission scientifique du Maroc. — Paris.

* Asie (L') française. — Paris.

* Atti della R. Accademia dei Lincei (Memorie. — Notizie degli scavi di antichità. [Classe di scienze morali, storiche e filologiche]). — Rome.

* Azgagrakan Handess, revue ethnographique trimestrielle, illustrée, publiée par la Société ethnographique arménienne. — Tiflis.

* Bessarione, pubblicazione periodica di studi orientali. — Rome.

Bibliotheca buddhica. — Saint-Pétersbourg.

* Bibliotheca Indica, a collection of Oriental works published by the Asiatic Society of Bengal. — Calcutta.

Bibliothèque de l'École des langues orientales vivantes. — Paris.

Bibliothèque de l'École pratique des hautes études (Section des sciences historiques et philologiques). — Paris.

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. — Paris.

* Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. — La Haye.

* Boletín de la Real Academia de la Historia. — Madrid.

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevute per diritto di stampa. — Florence.

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques. — Paris.

* Bulletin de correspondance hellénique. — Paris.

Bulletin de géographie historique et descriptive. — Paris.

* Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg.

Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine. — Paris.

* Bulletin de la Société de linguistique de Paris.

* Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. — Hanoï.

* Bulletin de l'Institut égyptien. — Le Caire.

* Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale. — Le Caire.

* Bulletin de littérature ecclésiastique, publié par l'Institut catholique de Toulouse.

* Bulletin of the Archæological Institute of America. — Norwood.

Byzantinische Zeitschrift. — Leipzig.

* Columbia University. Department of Indo-Iranian Languages. — New-York.

Comité de conservation des monuments de l'art arabe. — Le Caire.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, curantibus J.-B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat. — Paris.

* Denkschriften der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historische Classe). — Vienne.

E. J. W. Gibb Memorial. — Londres.

Ephemeris für semitische Epigraphie, von Max Lidzbarski. — Giessen.

* Epigraphia Indica. — Calcutta.

* Epigraphia Indo-moslemica. — Calcutta.

Gazetteers publiés par le Gouvernement de l'Inde.

* Geographical (The) Journal. — Londres.

* Géographie (La), bulletin de la Société de Géographie. — Paris.

* Giornale della Società Asiatica Italiana. — Florence.

* Globe (Le), journal géographique, organe de la Société de géographie de Genève.

Hexagramme (L'). — Paris.

* Historia e Memorias da Academia Real das Sciencias de Lisboa (2ª Classe : Sciencias moraes e politicas, e bellas lettras). — Lisbonne.

* Imperial (The) and Asiatic Quarterly Review and Oriental and Colonial Record. — Woking.

* Indian Antiquary. — Bombay.

Internationales Taschenbuch für Orientalisten. — Leipzig.

* Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. — Calcutta.

* Journal de la Société finno-ougrienne. — Helsingfors.

* Journal des Savants. — Paris.

* Journal of the American Oriental Society. — New Haven, U. S. A.

* Journal (The) of the Anthropological Society of Bombay.

* Journal (The) of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. — Bombay.

* Journal of the Gypsy Lore Society. — Édimbourg.

* Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. — Shanghaï.

* Journal (The) of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. — Londres.

* Journal (The) of the Siam Society. — Bangkok.

* Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society. — Singapore.

Judicial and Administrative Statistics of British India. — Calcutta.

Keleti Szemle, revue orientale pour les études ouralo-altaïques. — Budapest.

* Luzac's Oriental List and Book Review. — Londres.

* Machriq (Al-), revue orientale mensuelle. — Beyrouth.

* Madras Government Museum, Bulletin. — Madras.

* Mélanges de la Faculté orientale. — Beyrouth.

Mélanges japonais. — Tokyo.

* Mémoires de la Société de linguistique de Paris.

* Mémoires de la Société finno-ougrienne. — Helsingfors.

* Mémoires présentés à l'Institut égyptien. — Le Caire.

Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. — Le Caire.

* Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. — Calcutta.

* Memorie della R. Accademia dei Lincei (Classe di scienze morale, storiche et filologiche). — Rome.

* Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. — Tokyo.

* Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen an der Königlichen Friedrich Wilhelms Universitæt zu Berlin.

Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palestina-Vereins. — Leipzig.

* Monde oriental (Le). Archives pour l'histoire et l'ethnographie, les langues et littératures, religions et traditions de l'Europe orientale et de l'Asie. — Upsal.

Muséon (Le), revue internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. — Louvain.

* Notulen van de algemeene en directievergaredingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — Batavia.

Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires. — Paris.

Oriens Christianus. — Rome.

Orientalische Bibliographie. Directeur : Dr. Scherman. — Berlin.

* Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement. — Londres.

Patrologia Orientalis, publiée par MM. R. Graffin et F. Nau. — Paris.

* Polybiblion, revue bibliographique universelle. — Paris.

* Prize Publications of the Royal Asiatic Society. — Londres.

Publications de la délégation en Perse du Ministère de l'Instruction publique. — Paris.

* Publications de la John Rylands Library. — Manchester.

Publications de la Vajirañana national Library. — Bangkok.

Publications de l'École des langues orientales vivantes. — Paris.

* Publications de l'Université égyptienne. — Le Caire.

* Rapporten van de Commissie in Nederlandsch-Indië voor Oudheidung Underzoek op Java en Madoera. — Batavia.

Recueil d'archéologie orientale, par M. Clermont-Ganneau, membre de l'Institut. — Paris.

Recueil de matériaux concernant le Caucase (en russe), publié par l'Administration scolaire, à Tiflis.

Recueil des notices et des mémoires de la Société archéologique de Constantine.

* Rendiconti della R. Accademia dei Lincei (Classe di Scienze morali, storiche e filologiche). — Rome.

* Revue africaine, publiée par la Société historique algérienne. — Alger.

* Revue archéologique. — Paris.

* Revue biblique internationale au couvent de Saint-Étienne, à Jérusalem.

* Revue critique d'histoire et de littérature. — Paris.

* Revue de l'histoire des religions. — Paris.

* Revue de l'Orient chrétien. — Paris.

* Revue des études juives. — Paris.

Revue d'ethnographie et de sociologie. — Paris.

Revue d'histoire et de littérature religieuses. — Paris.

* Revue du Monde musulman, publiée par la Mission scientifique du Maroc. Directeur : M. A. Le Chatelier. — Paris.

* Revue indochinoise, nouvelle série. — Hanoï.

Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire anciennes. Directeur : M. Joseph Halévy. — Paris.

* Rivista degli studi orientali, pubblicata a cura dei professori della Scuola Orientale nella R. Università di Roma.

* Royal Asiatic Society Monographs. — Londres.

Selections from the Records of the Madras Government. — Madras.

* Sitzungsberichte der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historische Classe). — Vienne.

* Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-historische Classe). — Berlin.

* Sphinx, revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie. — Upsal.

* Sprachenkommission der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. — Vienne.

Tamilian (The) Antiquary. — Trichinopoly.

* Tijdschrift voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. — Batavia.

T'oung Pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire, des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie orientale. Rédigées par MM. Cordier et Éd. Chavannes. — Leyde.

* Transactions and Proceedings of the Japan Society. — Londres.

* Transactions of the Asiatic Society of Japan. — Tokyo.

* Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — Batavia.

* Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. — Vienne.

* Zeitschrift der Deutschen Morgenlændischen Gesellschaft. — Leipzig.

* Zeitschrift des Deutschen Palæstina-Vereins. — Leipzig.

* Zeitschrift für Assyriologie. — Heidelberg.

* Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. — Giessen.

Zeitschrift für hebræische Bibliographie. — Francfort-sur-le-Mein.

Zouhour (Az-) « Les Fleurs », revue littéraire, artistique et scientifique. Directeur-propriétaire : A. J. Gemayel. — Le Caire.

# VII

## LISTE DES OUVRAGES

### PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

---

### Ouvrages épuisés.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. *Paris,* 1825, in-8°.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris,* 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris,* 1826, in-8°.

Essai sur le Pâli, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris,* 1826, in-8°.

Meng-tseu vel Mencium, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum,* 1824, 1 vol. in-8°.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A.-L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J.-L. Burnouf. *Paris,* 1826, in-4°, avec quinze planches.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par J. Klaproth. *Paris,* 1827, in-8°.

Élégie sur la prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publié pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris,* 1828, in-8°.

La Reconnaissance de Sacountalâ, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A.-L. Chézy. *Paris,* 1830, in-4°, avec une planche.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris,* Imprimerie royale, 1830, grand in-8°.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris,* 1833, in-8°.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris,* Imprimerie royale, 1837, in-8°.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris,* Imprimerie royale, 1840, in-4°.

Râdjataranginî, ou Histoire des rois du Kachmîr, texte sanscrit et traduction française, par M. Troyer. *Paris,* Imprimerie royale, 1840, 3 forts volumes in-8°.

---

En vente chez M. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

Précis de législation musulmane, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil. Nouvelle édition. *Paris,* Imprimerie nanale, 1900. 1 volume in-8°.................... 6 fr.

Le Mahâvastu, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des introductions et un commentaire, par M. Ém. Senart, membre de l'Institut. *Paris,* Imprimerie nationale, 1882-1897. 3 forts volumes in-8°. Chaque volume. 25 fr.

Chants populaires des Afghans, recueillis, publiés et traduits par James Darmesteter, professeur au Collège de France. Précédés d'une Introduction sur la langue, l'histoire et la littérature des Afghans. *Paris,* Imprimerie nationale, 1889. 1 fort vol. in 8°............... 20 fr.

Journal d'un voyage en Arabie (1883-1884), par Charles Huber. *Paris,* Imprimerie nationale, 1891. Un fort volume in-8°, illustré de dessins dans le texte et accompagné de planches et croquis................. 30 fr.

## COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery, membre de l'Institut, et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale, 1853-1858. 4 vol. in-8°. Chaque volume........................ 7 fr. 50

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, Imprimerie nationale, 1893. In-8°............. 2 fr.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard, membre de l'Institut (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille, membre de l'Institut). *Paris*, Imprimerie nationale, 1861-1877. 9 vol. in-8° (le tome IX comprenant l'Index). Chaque volume.................. 7 fr. 50.

Le livre de l'Avertissement (*Kitab et-tenbih*), de Maçoudi, traduit et annoté par M. le baron Carra de Vaux. *Paris*, Imprimerie nationale, 1897. 1 fort vol. in-8°. .. 7 fr. 50

Publications faites sous le patronage de la Société asiatique :

Les mémoires historiques de Sse-ma T'sien, traduits du chinois, et annotés par Édouard Chavannes, membre de l'Institut, professeur au Collège de France.

Tome I^er^, in-8°. Paris, 1895............... 16 fr.
Tome II, in-8°. Paris, 1897................ 20 fr.
Tome III, première partie, in-8°. Paris, 1898.. 10 fr.
Tome III, deuxième partie, in-8°. Paris, 1899. 16 fr.
Tome IV, in-8°. Paris, 1901............... 20 fr.
Tome V, in-8°. Paris, 1905................ 20 fr.

L'Agnistoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique, par W. Caland, lecteur de sanscrit à l'Université d'Utrecht, et V. Henry, professeur de sanscrit et de grammaire comparée à l'Université de Paris. 2 vol. in-8°. Paris, 1906-1907.................................. 20 fr.

Açvaghosa. Sûtralaṃkâra, traduit en français sur la version

chinoise de Kumârajîva, par Édouard Huber, chargé de cours à l'École française d'Extrême-Orient. Un volume in-8°. Paris, 1908 ........................ 15 fr.

Budhasvâmin. Brihat-Kathà Çlokasamgraha. Texte sanscrit publié pour la première fois, avec des notes critiques et explicatives, et accompagné d'une traduction française, par Félix Lacôte. Publié en 4 fascicules in-8°. Paris, 1910 ............................ 32 fr.

---

Journal asiatique, publié depuis 1822. La collection est en partie épuisée.

Chaque année ........................ 25 fr.

*Nota.* Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. 0/0 sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus, à l'exception du *Journal asiatique.*

---

Les personnes qui désirent devenir *membres de la Société asiatique* doivent adresser leur demande au Secrétaire ou à un membre du Conseil.

MM. les Membres de la Société s'adressent, pour l'acquittement de leur cotisation annuelle (30 francs par an), pour les cotisations à vie (400 francs une fois payés ou versés en quatre annuités), pour les réclamations qu'ils auraient à faire, pour les renseignements et changements d'adresse, et pour l'achat des ouvrages publiés par la Société au prix fixé pour les membres, directement à M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, n° 28.

MM. les Membres reçoivent le *Journal asiatique* directement de la Société.

Les personnes qui ne sont pas membres de la Société et qui désirent s'abonner au *Journal asiatique* doivent s'adresser :

A Paris, à M. Ernest Leroux, libraire de la Société, rue Bonaparte, n° 28;

A Londres, à MM. Williams et Norgate, n° 14, Henrietta Street (Covent Garden).

Le prix de l'abonnement d'un an au *Journal asiatique* est :

Pour Paris, 25 francs; pour les départements, 27 fr. 50, et pour l'étranger, 30 francs. Le Journal paraît tous les deux mois.

